

Estudios Postcoloniales

Ensayos fundamentales

traficantes de sueños

mapas



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación
(si estás fuera de España a través de PayPal),
suscribirte a la editorial
o escribirnos un mail

Estudios postcoloniales

Ensayos fundamentales

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Omnia sunt communia!

mapas 19

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Este libro pertenece a la serie: «Ciudad, globalización y flujos migratorios. Cómo se reinstalan la relaciones Norte-Sur en las metrópolis globales»

La publicación de esta obra se ha beneficiado de una ayuda a la edición del Colegio Oficial de Arquitectos de Cádiz.

Primera edición: 600 ejemplares
Junio de 2008
Título:
Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales
Autoras y autores:
Sandro Mezzadra, Gayatri Chakravorty Spivak, Chandra Talpade Mohanty, Ella Shohat, Stuart Hall, Dipesh Chakrabarty, Achille Mbembe, Robert J. C. Young, Nirmal Puwar, Federico Rahola
Traducción:
Marta Malo introducción, capítulos 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 9; Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui capítulo 1
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
Edición:
Traficantes de Sueños
C/Embajadores 35
28012 Madrid. Tlf: 915320928
e-mail:editorial@traficantes.net
http://traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C/ Salitre, 15 28012, Madrid
Tlf: 915305211
ISBN 13: 978-84-96453-22-7
Depósito legal: M-26137-2008

Estudios postcoloniales

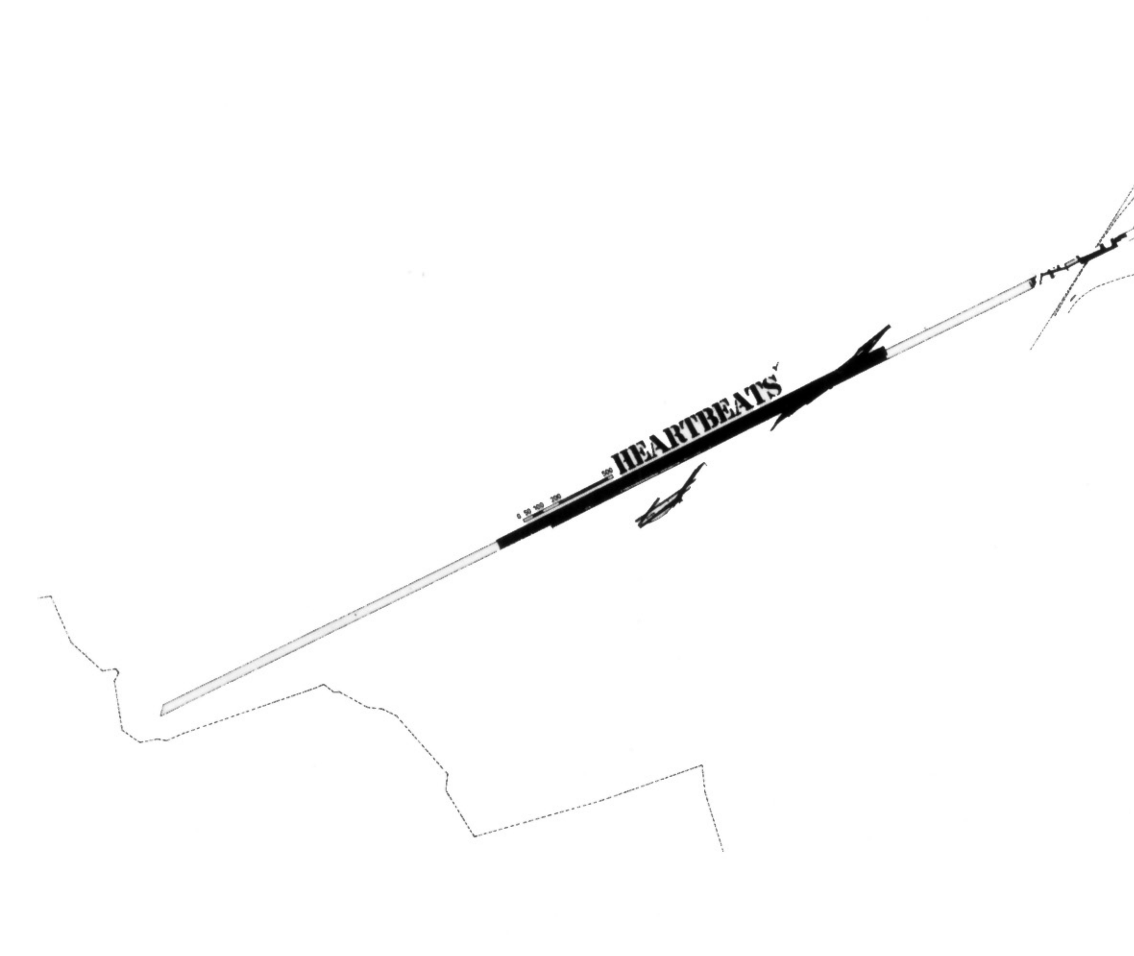
Ensayos fundamentales

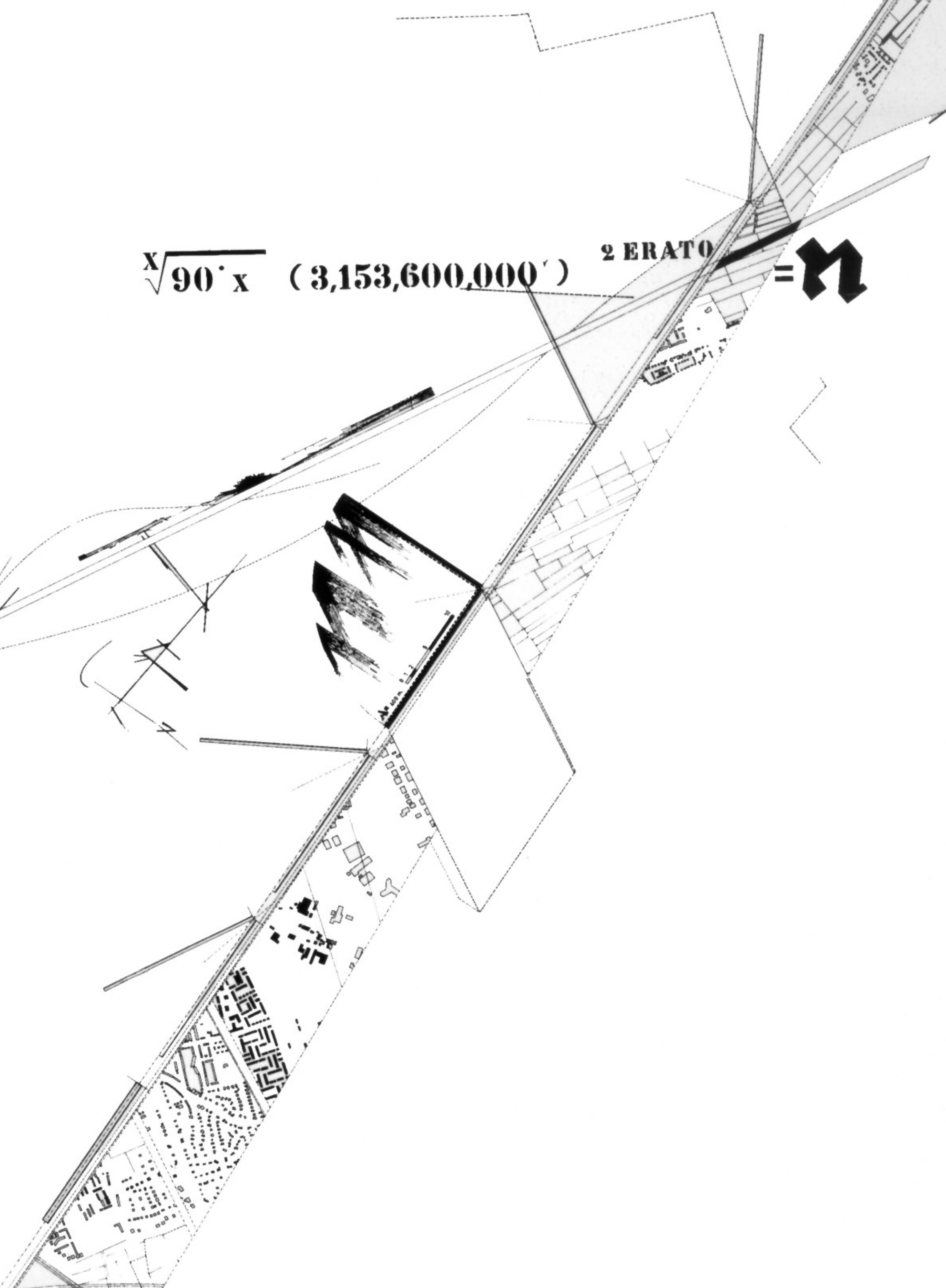
Sandro Mezzadra, Gayatri Chakravorty Spivak, Chandra Talpade Mohanty, Ella Shohat, Stuart Hall, Dipesh Chakrabarty, Achille Mbembe, Robert J. C. Young, Nirmal Puwar, Federico Rahola

Los artículos reunidos en esta edición han sido compilados por Sandro Mezzadra

Traducción:
Marta Malo

índice


HEARTBEATS
0 50 100 200 500



$\sqrt[x]{90^{\cdot} x}$ (3,153,600,000′)
2 ERATO

Introducción

Sandro Mezzadra

1. Este libro presenta una amplia panorámica de los estudios postcoloniales, un campo heterogéneo de prácticas teóricas que se ha ido constituyendo en el mundo académico anglosajón a partir de la mitad de la década de 1980. Se ofrecen aquí traducidos al castellano dos de los textos fundamentales que pueden situarse en el origen de los estudios postcoloniales —el de Gayatri Spivak, «Los Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la historiografía» (1984), y el de Chandra Talpade Mohanty, «Bajo los ojos de Occidente» (1985). Las intervenciones de Ella Shohat y Stuart Hall documentan la discusión que se desarrolló, con particular intensidad a lo largo de la primera mitad de la década de 1990, sobre el «significado de lo "post" en el término postcolonial». Los artículos de Dipesh Chakrabarty, Achille Mbembe, Robert Young, Nirmal Puwar, Sandro Mezzadra y Federico Rahola dan cuenta, por último, de la evolución del debate en los últimos años a partir de distintas perspectivas teóricas y posiciones «geográficas».

El efecto de *desplazamiento* producido por los estudios postcoloniales en el mundo anglosajón ha impregnado toda una pluralidad de disciplinas —de la historiografía a la crítica literaria, de la antropología a los estudios culturales, de la teoría política a los estudios de género. En su origen, hay que situar la publicación de *Orientalismo*, de Edward Said, en 1978. En los años siguientes, un conjunto de textos —entre los que hay que recordar al menos *Europe and its Others* [Europa y sus otros], de 1984[1] —registró, por un lado, la radical innovación teórica determinada por la centralidad que cobraba en aquel texto el análisis crítico del *discurso colonial*; y, por otro, puso en discusión los rasgos monolíticos que el discurso colonial tendía a adoptar en la obra de Said, concentrándose en los procesos de hibridación, negociación y

[1] F. Barker *et alli* (eds.), *Europe and its Others*, 2 vols., Colchester, University of Essex, 1985.

resistencia inscritos desde los orígenes de la modernidad en la trama de este discurso a raíz de la intervención de los sujetos colonizados. En un clima intelectual caracterizado por la recepción del postestructuralismo y por los avances del debate sobre el postmodernismo, la crítica postcolonial profundizó este doble movimiento, proponiendo entre otras cosas relecturas innovadoras de algunos clásicos del pensamiento anticolonial —de W.E.B. Du Bois a C. L. R. James, de E. Williams a F. Fanon.[2]

Muchas han sido las críticas dirigidas a la propia categoría de postcolonialismo: el artículo de Mezzadra y Rahola aquí publicado discute algunas de las más importantes planteadas por autores como Arif Dirlik, Slavoj Zizek, Michael Hardt y Toni Negri, mientras que los textos de Ella Shohat y Stuart Hall permiten desentrañar la apuesta política en juego en la discusión. En particular, a raíz de las dos guerras iraquíes, y sin duda no por casualidad, se han levantado muchas voces para cuestionar la posibilidad misma de calificar de *post*colonial nuestro tiempo, tan manifiestamente cargado por la presencia de proyectos, políticas e imaginarios *neo*coloniales. Desde este punto de vista, el debate sobre el «postcolonialismo» se ha cruzado en los últimos años con aquél en torno a la tesis presentada por Michael Hardt y Toni Negri en *Imperio* (2000), de acuerdo con la cual la globalización capitalista contemporánea vendría acompañada de la obsolescencia del imperialismo tradicional.

No se trata en estas páginas de proponer una recepción acrítica de un presunto «paradigma postcolonial». Entre otras cosas porque el campo de estudios en cuestión ha estado caracterizado en los últimos años por el desarrollo de una serie de alternativas teóricas y políticas que hacen realmente incongruente la propia categoría de «paradigma postcolonial».[3] A mi juicio, los estudios postcoloniales deben considerarse más bien como uno de los *archivos* fundamentales de los que nutrirse para una comprensión crítica de nuestro presente. La distinción entre «condición postcolonial» y «postcolonialismo», propuesta en el artículo que escribí junto a Federico Rahola, va precisamente en este sentido. Y atribuye al término «postcolonial» un significado análogo al que identifica Ella Shohat en su artículo de 1992, «Notas

---

2 Ofrece una excelente reconstrucción de los orígenes y de la evolución de los estudios postcoloniales M. Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Roma, Meltemi, 2005 (hay una traducción al castellano del libro de Mellino en preparación por parte del equipo de la editorial Paidós de Buenos Aires). Véase también S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale*, Verona, ombre corte, 2008.

3 Véase, por ejemplo (por limitarnos a un único texto), A. Loomba *et alli* (eds.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham, NC-Londres, University of North Carolina Press, 2005.

sobre lo «postcolonial», traducido aquí al castellano. Postcolonial denota así al mismo tiempo «continuidades y discontinuidades, pero pone el énfasis en las nuevas modalidades y formas de las viejas prácticas colonialistas, no en un «más allá».[4]

Una vez asumida esta definición de «postcolonial», se vuelve posible describir críticamente la continua reaparición en nuestro presente de «fragmentos» de las lógicas y de los dispositivos de explotación y dominio que caracterizaron el proyecto colonial moderno de Occidente, reconociendo al mismo tiempo que estos se componen dentro de nuevas constelaciones políticas, profundamente inestables y en continua evolución. En otras palabras, definir nuestro tiempo como «postcolonial» no significa cerrar los ojos ante la sangre vertida en el Afganistán o el Irak ocupados por las tropas estadounidenses y aliadas. Significa, por el contrario, alcanzar una perspectiva crítica, a partir de la cual poder comprender tanto los nuevos rasgos de las políticas imperiales contemporáneas (sin duda no menos feroces que los del pasado), como las contradicciones que las caracterizan. Y significa, en particular, poner de manifiesto la ruptura histórica provocada a lo largo del siglo XX por las luchas anticoloniales y antiimperialistas, reconociendo en ella uno de los elementos fundamentales de la genealogía de nuestro presente.[5]

2. Los estudios postcoloniales, tal y como intentaré mostrar en las páginas que siguen, ofrecen, en primer lugar, una aportación muy importante para la renovación de nuestro modo de mirar la modernidad en su conjunto. La historia *global* de la modernidad, desde sus orígenes (unos orígenes que, desde los libros de primaria, hemos aprendido a situar en 1492, con el descubrimiento y el inicio de la conquista europea del «nuevo mundo») debe ahora leerse a partir de una pluralidad de lugares y de experiencias, en el cruce entre una multiplicidad de miradas que desestabiliza y descentra toda narración «eurocéntrica».[6] A diferencia de otras corrientes que han confluido en lo que en la actualidad se define como *world history* [historia mundial], los estudios postcoloniales nos enseñan, por otra parte, a desconfiar de toda interpretación demasiado rígida de la relación entre centro y periferia que recluya la historia de la expansión colonial justamente a la categoría de episodio «periférico», ocultando su función *constitutiva* en la experiencia global de la modernidad.[7]

---

4 En este volumen Ella Shohat, «Notas sobre lo postcolonial».

5 Véase, a propósito del vínculo entre anticolonialismo y postcolonialismo, la obra fundamental de R. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Londres, Blackwell, 2001.

6 Véase, para una síntesis, D. Ghosh y P. Gillen, *Colonialism and Modernity*, Sydney, University of New South Wales Press, 2007.

7 Véase, en particular, el artículo de W. Mignolo, *infra*.

Ranajit Guha, fundador de la escuela historiográfica india de los Estudios de la Subalternidad, que desempeñó un papel esencial en la formación del campo de los estudios postcoloniales,[8] ha mostrado, a través de una confrontación crítica con la filosofía de la historia de Hegel, que la representación del proceso de globalización del espíritu, que, para el filósofo alemán, constituye el criterio de racionalidad de la propia historia, se fundamenta en su obra en la institución de una frontera absoluta, a la vez temporal y espacial. En otras palabras, la línea de separación entre historia y prehistoria es al mismo tiempo la línea de separación entre espacio de la civilización (Europa) y espacio de la barbarie (los continentes ya colonizados o a punto de serlo).[9] Sin embargo, esta frontera absoluta constituye para Hegel, el motor de la «historia universal» (de la *Weltgeschichte*), asegura su dinamismo bajo la forma de una lucha titánica de la historia contra la prehistoria; o de Europa, a través de sus Estados, contra los «pueblos sin historia»:[10] es decir, la frontera se construye como absoluta precisamente para traspasarla. La expansión colonial se ve así inscrita en los presupuestos epistémicos mismos de la modernidad europea.

Nada nuevo bajo el sol hasta aquí, desde luego. Pero lo que la crítica postcolonial pone en discusión es la posibilidad de articular, en torno a este vector espacio-temporal de la *Weltgeschichte*, una imagen lineal y progresiva del tiempo histórico. Central resulta, desde este punto de vista, el concepto de «fase de desarrollo»,[11] conforme al cual, una vez «atrapados» en el movimiento de la historia universal, los espacios no europeos estarían abocados a repetir la trayectoria evolutiva que se impuso en Europa. La idea, en síntesis, sería «primero en Europa y luego en el resto del mundo», por retomar la formulación que ofrece Dipesh Chakrabarty en su fundamental crítica del «historicismo» moderno:[12] al poner esta fórmula en discusión, la crítica postcolonial

---

8 Véanse los artículos de G. Spivak y D. Chakrabarty, *infra*, así como el foro dedicado a los Estudios de la Subalternidad por la *American Historical Review*, IC, 1994, 5, con artículos de G. Prakash («Subaltern Studies as Postcolonial Criticism»), F. E. Mallon («The Promise and Dilemma of Subaltern Studies. Perspectives from Latin American History») y F. Cooper («Conflict and Connection. Rethinking Colonial African History»). Los índices de los volúmenes de los *Subaltern Studies* pueden consultarse en la dirección de internet: http://www.lib.virginia.edu/area-studies/subaltern/ssmap.htm.

9 Véase, R. Guha, *History at the Limit of World-History*, Nueva York, Columbia University Press, 2002, en especial p. 43.

10 Véase, E. R. Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1982 [ed. cast.: *Europa y los pueblos sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

11 Véase, R. Guha, *History at the Limit of World-History*, *op. cit.*, p. 26 y, sobre todo, D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2000.

12 *Ibidem*, p. 6 y ss.

provoca un *desplazamiento* de la historia moderna que resulta bastante más radical e interesante que cualquier crítica «culturalista» simple del «eurocentrismo». En el momento mismo en que se reconoce, en la frontera temporal y espacial absoluta de la que se ha hablado a propósito de Hegel, un presupuesto completamente real del proyecto colonial europeo moderno, sobre el que se han sostenido empresas concretas de conquista y sistemas concretos de dominación, se descubre a su vez, en el origen mismo de tal proyecto, un movimiento de *hibridación* (término clave en el léxico postcolonial, que querríamos sustraer aquí de todo uso ingenuamente «apologético») que muestra en el fondo su imposibilidad.[13]

Si la modernidad es el tiempo de la *Weltgeschichte*, la confrontación entre «historia» y «prehistoria» constituye desde el principio su tema dominante, dentro de coordenadas espaciales que no cabe pensar sino como «globales». Lo que la crítica postcolonial pone en discusión es precisamente la posibilidad de resolver esta tensión y esta confrontación dentro de una narración lineal, bajo la idea de una progresiva extensión de un conjunto de *normas* de desarrollo desde el centro del «sistema mundo» en formación hacia las «periferias».

Adviértase que esta narración lineal, conforme a la cual la constitución del sistema mundo se vendría desplegando, de forma unilateral, desde el centro hacia las periferias, la comparten en sustancia tanto las reconstrucciones apologéticas del colonialismo, que subrayan su dimensión «civilizatoria», como muchas reconstrucciones críticas, que ponen el énfasis, en cambio, en la carga de violencia y opresión que tuvo. Los estudios postcoloniales, o por lo menos algunos estudios postcoloniales, invitan a complejizar el propio marco analítico, considerando las colonias como auténticos *laboratorios de la modernidad*[14] y, por lo tanto, afinando nuestra mirada sobre el movimiento inverso, de «retroacción» desde las propias colonias sobre el centro del sistema (primero sobre Europa, luego sobre Occidente), mostrando el carácter constitutivamente híbrido de éste.

Se trata de una lección que tiene consecuencias precisas tanto en términos historiográficos como en términos teóricos. Valorar en su justa medida lo que se ha definido como el movimiento de retroacción de las colonias sobre la metrópoli significa trabajar a partir de la hipótesis de que, contra toda teoría de las «fases» de desarrollo, es posible encontrar auténticas

---

13 Véase, H. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994. [ed. cast.: *El lugar de la cultura*, trad. de César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2002].

14 Véase, A. L. Stoler y F. Cooper, «Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda», en A. L. Stoler y F. Cooper (eds.), *Transitions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56.

«anticipaciones coloniales» en la historia de los dispositivos económicos, sociales y políticos que han desempeñado un papel esencial en la definición de la modernidad. Significa, por limitarnos a un solo ejemplo, tomar en serio el origen colonial del sistema de fábrica moderno, desarrollando los análisis fundamentales de Sidney W. Mintz sobre la plantación de caña de azúcar en las Indias occidentales entre los siglos XVI y XVII,[15] y, al mismo tiempo, reconsiderar la función esencial que la esclavitud y distintas formas de trabajo coaccionado en las colonias desempeñaron en el proceso de constitución del trabajador asalariado «libre» en Europa.[16]

3. Al poner de relieve la confrontación entre «historia» y «prehistoria», entre *la* Historia y *las* historias, como rasgo esencial del tiempo histórico moderno, la crítica postcolonial evidencia su *heterogeneidad* constitutiva. La cuestión no consiste tanto (o no sólo) en la reivindicación de nuevos espacios para una serie de «historias menores», en un intento de democratizar en clave «multicultural» el canon historiográfico o, tal vez, de apostar a las «historias» contra la «Historia». No faltan, por cierto, en el seno de los estudios postcoloniales, posiciones de este tipo.[17] Decididamente más interesante resulta en cambio, a mi parecer, la reflexión de quienes han encontrado justo en la tensión entre la «Historia» y las «historias» un carácter estructural de la historia moderna, que resalta con particular precisión en la condición colonial y que, sin embargo, no es posible resolver apostando a un término contra el otro.

Ésta es la vía seguida por Dipesh Chakrabarty, en particular en un comprometido capítulo de *Provincializing Europe* [Provincializar Europa], dedicado a una confrontación con la categoría marxiana de «trabajo abstracto», que constituye también un balance de su trabajo como historiador de la clase obrera en Bengala.[18] En estas páginas, el problema de la relación entre abstracción y «diferencia histórica» se presenta como un problema general de

---

15 Véase, S. W. Mintz, *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Nueva York, Penguin Books, 1986 [ed. cast.: *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna,* trad. de Laura Moles Fanjul, México, Siglo XXI, 1998].

16 Véase, en este sentido, el importante trabajo de Y. Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, París, Puf, 1998 [ed. cast.: *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, trad. de B. Baltza, M. Pérez, R. Sánchez, Madrid, Akal, 2006].

17 Véanse, en este sentido, las críticas de A. Dirlik, *The Postcolonial Aura*, Boulder, Westview Press, 1997 y *Posmodernity's Histories. The Past as Legacy and Project*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000 y de E. Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Barcelona y México, Paidós, 2002.

18 Véase, en particular D. Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History. Bengala 1890-1940*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 1989.

la transición al capitalismo (pero cabría añadir: de la «modernización» en general), desde una perspectiva que, sin embargo, y en ello estriba el punto decisivo, considera que esta transición *nunca se consumó*, que está abocada, por así decirlo, a repetirse cada día.[19]

Por decirlo en los términos más sencillos posibles: capitalismo y modernidad, en la economía como en la política, se distinguen por la primacía de la abstracción. Los individuos, escribía Marx, «están ahora dominados por *abstracciones*, mientras que antes dependían uno de otro».[20] Sin embargo, esta primacía, en cuya institución consiste el momento genético de capitalismo y modernidad, se debe reimponer una y otra vez. La crítica del propio «historicismo» marxiano, en particular por lo que se refiere a la relación entre «subsunción formal» y «subsunción real» del trabajo en el capital,[21] encuentra aquí, en el fondo, su punto de condensación conceptual: lejos de poder narrarse de forma lineal, por ejemplo en términos de una transición dada de una vez por todas de la «subsunción formal» a la «subsunción real» del trabajo, la historia del capital se ve constantemente interrumpida por el violento replanteamiento del problema de su *origen*.

La categoría de trabajo abstracto (la «generalidad abstracta de la actividad productora de riqueza», considerada en su «indiferencia hacia el trabajo concreto»),[22] debe interpretarse, desde este punto de vista, como una categoría práctica, *performativa*: «Organizar la vida bajo el signo del capital significa actuar *como si* se pudiese abstraer el trabajo de todos los tejidos sociales en los que éste está siempre engarzado y que hacen concreta toda forma particular de trabajo, incluido también el trabajo de abstracción».[23] El proceso a través del cual el trabajo abstracto se produce como «norma» del modo de producción capitalista, que es, en esencia, un proceso de *disciplinamiento*, no puede concluir nunca de manera definitiva y esto hace que la resistencia que se opone a la abstracción de la multiplicidad concreta del «trabajo vivo» se instale en el corazón del concepto y de la lógica del capital, como «lo Otro del despotismo» implícito en él.[24]

---

19 He desarrollado este razonamiento sobre la categoría de transición dentro de un análisis crítico más general acerca de algunos aspectos del capitalismo global contemporáneo en S. Mezzadra, «Living in Transition. Towards a Heterolingual Theory of the Multitude», en *Transversal* 11/07 (http://transversal.eipcp.net/transversal/1107/mezzadra/en).

20 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)*, trad. de Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1976, p. 92.

21 Véase, D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, *op. cit.*, p. 49 y ss.

22 K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-1858)*, *op. cit.*, p. 31.

23 D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, *op. cit.*, p. 54.

24 *Ibidem*, p. 59.

Esta reinterpretación del concepto marxiano de trabajo abstracto tiene en realidad implicaciones que van mucho más allá de las categorías de capital y trabajo. Ofrece más bien a Chakrabarty un ángulo de visión a partir del cual releer la estructura del tiempo histórico en la modernidad en su conjunto. Y esta estructura se presenta constitutivamente escindida: lo que el propio Chakrabarty llama «historia 1», el tiempo homogéneo y vacío puesto por el capital, se ve, en cada uno de los presentes cuya concatenación constituye el pasado, necesariamente interrumpido en su linealidad por el movimiento de apropiación de la «historia 2», de las temporalidades plurales propias no sólo del «trabajo vivo», sino también de la mercancía y del dinero.[25] Las consecuencias que, a mi juicio, de aquí se derivan tienen mucha importancia para *desplazar* la propia alternativa entre relativismo y universalismo: «Ningún capital global (o local) podrá jamás representar la lógica universal del capital, porque toda forma históricamente disponible de capital es un compromiso provisional constituido por una modificación de la historia 1 de la mano de las historias 2 de cada uno. En tal caso, lo universal no puede existir más que como casilla vacía (*place holder*), una y otra vez usurpada por un particular histórico que intenta presentarse como universal».[26]

Se trata, tal y como se apuntaba, de una posición de gran relevancia desde el punto de vista teórico, de la que pueden derivarse motivos de considerable interés para una recualificación del concepto y del léxico del universal. Pero, al mismo tiempo, el análisis de Chakrabarty tiene implicaciones precisas para la práctica historiográfica. Invita a hacer del movimiento de reducción del plural de las historias al singular de la historia, que Reinhart Koselleck identificó, y esto es ya un clásico, como peculiaridad del concepto moderno de historia,[27] un hecho de por sí histórico. No sólo un concepto como el de clase obrera, sino también conceptos como ciudadanía y nación, están atravesados en su propio estatuto lógico por las colisiones, las contradicciones y los desequilibrios que este movimiento produce. La violencia de la conquista y de la dominación colonial no hace sino intensificar un problema inherente, por citar de nuevo a Koselleck, a cada uno de los «singulares colectivos» que forman gran parte de las palabras de la historia, sacando a la luz —e imponiendo como objeto específico de investigación historiográfica— su movimiento de constitución.

Si, tal y como se ha dicho, este orden de reflexiones invita a problematizar el léxico del universalismo (y, por ende, los cánones historiográficos que se han construido materialmente a partir de él), por otra parte, me parece

---

25 *Ibidem*, p. 64.

26 *Ibidem*, p. 70.

27 Véase, R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1979), trad. de Noberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 127-140.

que constituye un saludable antídoto contra la proliferación de una mera apología de las «diferencias». La transición, jamás consumada de forma definitiva, que inauguró, bajo el estandarte de la conquista, la historia moderna como historia global, tiene sin embargo rasgos de irreversibilidad: justamente, la violencia del origen impuso «un «lenguaje común» que anula para siempre toda experiencia de diferencia que no se haya visto mediada por las relaciones de poder coloniales y por la lógica global del capital».[28] No se trata, desde este punto de vista, de redescubrir «tradiciones» ancestrales que contraponer —tanto en el plano historiográfico como en el político— a la modernidad occidental. Se trata más bien de trabajar en la construcción de un marco más complejo de la propia modernidad, de abrirse sin duda al reconocimiento de una pluralidad de modernidades determinadas por las distintas formas adoptadas en distintos contextos históricos y geográficos por el encuentro/colisión entre historia 1 e historias 2, por retomar los términos de Chakrabarty, pero, al mismo tiempo, de valorizar el marco global en cuyo seno se emplazó desde el principio esta misma pluralidad.

4. La crítica al «historicismo» propuesta por Chakrabarty no tiene, pues, como resultado una liquidación simple del problema del «progreso» y de su temporalidad específica. El tiempo «homogéneo y vacío» del que hablaba Walter Benjamin se reconoce más bien como uno de los vectores fundamentales en torno a los cuales se articula la historia de la modernidad, incardinado materialmente en la acción de potencias históricas concretas (el capital, los Estados, los Imperios). Pero su propia imposición no es posible más que en un movimiento de continua «hibridación» con otras temporalidades, estructuralmente heterogéneas y «llenas». Cabe hacer una argumentación análoga respecto de las coordenadas espaciales de la historia moderna: si el espacio global constituye el ámbito necesario de desarrollo de la «historia 1», la *producción* de este espacio no se puede pensar en términos lineales, sino que se plantea más bien como un marco en cuyo seno se redetermina constantemente el sentido de los «lugares» involucrados en este proceso de producción.

Los estudios postcoloniales, desde este punto de vista, nos invitan a problematizar las *fronteras* que organizan los propios mapas mentales de los historiadores. Sacan a la luz movimientos diaspóricos y tupidas tramas de interconexiones —a un tiempo locales y globales— que ligan de forma imprevista espacios en apariencia alejados entre sí, delineando una auténtica «contrageografía» de la modernidad.[29] Allí donde hasta la historiografía

---

28 F. Rahola, «Differenze postcoloniali», en *Contemporanea* VI, 2003, 1, pp. 157-165, p. 163.

29 Véase, J. Clifford, *Routes. Travel and Translation in the Late 20th Century. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997, en particular el cap. 10 («Diaspore»).

radical ve procesos claramente perimetrados por fronteras nacionales estables (la «formación de la clase obrera *inglesa*», por retomar el título de la obra clásica de E. P. Thompson), la crítica postcolonial vislumbra las huellas de un «plácido nacionalismo cultural», que ha llevado, por ejemplo, en el caso de la *history from below* [historia desde abajo] británica, a eliminar la dimensión *atlántica* en la que se han desplegado estos mismos procesos.[30]

Precisamente el trabajo de Paul Gilroy sobre el «Atlántico negro» como «contracultura de la modernidad» resulta en este sentido ejemplar. Marcado de forma indeleble por la catástrofe del *middle passage*,[a] el espacio atlántico no ha sido para los negros, sin embargo, un espacio únicamente de sufrimiento y muerte. En un típico movimiento postcolonial, Gilroy reconstruye las complejas modalidades bajo las cuales los propios negros recorrieron en sentido inverso —y literalmente reinventaron— este espacio, como marineros y como viajeros. Las culturas nacidas dentro del Atlántico negro llevan consigo el estigma de la violencia y de la esclavitud, pero expresan también —aunque de forma fragmentaria— un anhelo de liberación irreductible a los «códigos cerrados de *cualquier* visión absolutista o, en todo caso, constrictiva de la etnicidad».[31]

En definitiva, en el espacio de circulación del Atlántico, la modernidad mostró de manera precoz su rostro más catastrófico y, al mismo tiempo, registró el surgimiento de prácticas cosmopolitas radicales. Forzando una vez más los archivos, éstas últimas empiezan a convertirse ahora en objeto de investigación historiográfica, por ejemplo en trabajos como el de Peter Linebaugh y Marcus Rediker sobre el «Atlántico revolucionario»,[32] que

---

30 Véase, P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993 [ed. cast.: *El Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Madrid, Akal, en preparación], así como M. Mellino, «Quale prospettiva per i "Cultural Studies"»? Conversazione con Paul Gilroy», en Studi culturali I (2004), 1, pp. 167-189. Pero téngase presente también P. Linebaugh y M. Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic,* Boston, Beacon Press, 2000 [ed. cast.: *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, trad. de Mercedes García Garmilla, Barcelona, Crítica, 2005].

a El «*middle passage*» hace referencia al traslado forzoso de africanos de África al Nuevo Mundo como parte del tráfico de esclavos y se llama así porque constituía el «paso intermedio» dentro del triángulo comercial del Atlántico. Los barcos partían de Europa cargados de bienes que trasportaban hasta África para venderlos o intercambiarlos por prisioneros o personas secuestradas, que, a partir de ese momento, se convertían en esclavos; a continuación, los barcos navegaban hacia América, donde vendían a los esclavos africanos o los intercambiaban por bienes para los mercados europeos; por último, los barcos regresaban a Europa, cerrando el triángulo [N. de la T].

31 P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, *op. cit.*, p. 138.

32 P. Linebaugh y M. Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, *op. cit.*

modifican las propias coordenadas geográficas desde las que se interpreta un acontecimiento como la propia revolución de Haití, reconstruida desde el punto de vista de un enfrentamiento en torno al significado de la modernidad, en el que tuvieron un peso fundamental las prácticas del antiesclavismo radical maduradas justamente en el espacio atlántico.[33]

5. En el centro de la renovación de las coordenadas espacio-temporales de la historia moderna que los estudios postcoloniales determinan encontramos evidentemente otra cuestión, a saber, la de la conceptualización y la representación de las figuras subjetivas que han vivido la modernidad desde una posición subordinada y antagonista. Se ha recordado la crítica que lanzó Gilroy a la reconstrucción de la historia de la clase obrera inglesa propuesta por E. P. Thompson. Pero el propio trabajo de Chakrabarty sobre el tiempo histórico hunde sus raíces en la polémica de Ranajit Guha —«fundadora» para toda la experiencia de los *Subaltern Studies* [estudios de la subalternidad][b] —contra la caracterización que E. J. Hobsbawm proponía a finales de la década de 1950 del bandolerismo y de las revueltas rurales como «fenómenos prepolíticos».[34] Era una concepción lineal de la transición al capitalismo lo que permitía al historiador marxista inglés adscribir el monopolio de la política a las figuras del ciudadano y del proletario revolucionario, condenando a la irrelevancia a revueltas y figuras sociales que «todavía no» habían alcanzado ese grado de madurez histórica. El contexto colonial constituía, como es evidente, un severo banco de pruebas para esta conceptualización de la política y de sus sujetos y los historiadores de los Estudios de la Subalternidad extrajeron de aquí algunas consecuencias de gran relevancia. La «contemporaneidad de lo no contemporáneo» (los elementos «arcaicos» puestos en juego por las revueltas campesinas en su desafío del dominio ejercido por el imperio más «moderno» que la historia haya conocido) se tornó así en un problema teórico fundamental. Y trabajar en torno a este problema permitió articular una crítica corrosiva de las propias modalidades bajo las que tiempo histórico y política se habían unido alrededor de una idea específica de progreso en el «marxismo occidental».

---

33 Véase la obra fundamental de S. Fischer, *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.

b En lo que sigue se dejará el nombre en inglés, *Subaltern Studies*, sólo para referirse a la serie de estudios publicados con ese nombre y dirigidos por R. Guha. Para referirnos a la escuela historiográfica o este grupo de historiadores del subcontinente indio se preferirá la traducción Estudios de la Subalternidad. [N. del E.]

34 Véase, R. Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, 1983, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1997, en especial pp. 5-13.

La reivindicación por parte de Guha de la politicidad radical de las insurrecciones campesinas en la India colonial ponía el acento, por una parte, en el hecho de que estas insurrecciones constituían respuestas puntuales a las relaciones de poder específicas en las que se basaba el *Raj* británico y, por otra, en la imposibilidad de entender la propia transformación de las estrategias y de las técnicas de gobierno adoptadas por las fuerzas dominantes (la administración colonial, pero también los terratenientes y los demás componentes de la «élite» indígena) si no era considerándola como reacción específica a la persistencia de un movimiento insurreccional en el campo. El descubrimiento de un terreno autónomo de la política «subalterna» en la India colonial supuso una aportación fundamental para la renovación de la historiografía en la materia, modificando profundamente, por poner un sólo ejemplo, el modo de considerar el «nacionalismo» indio.[35]

Sin embargo, lo que me interesa discutir brevemente en estas páginas es el significado mismo de los términos «subalternos» y «subalternidad», de directa ascendencia gramsciana. Conviene subrayar que, desde el primer volumen de la colección de los *Subaltern Studies*, los términos en cuestión han desempeñado una función en esencia polémica, denotando el conjunto de sujetos cuya acción ha sido ignorada por una historiografía que, en sus variantes coloniales, nacionalistas y marxistas, ha mantenido, a juicio de Guha, una caracterización marcadamente elitista.[36] Utilizados en referencia al campesino protagonista de las revueltas anticoloniales en los campos indios del siglo XIX, los términos en cuestión ven confirmada su raíz negativa, por así decirlo privativa: «Su identidad —escribe Guha a propósito del campesino indio— consistía en la magnitud de su subalternidad. En otros términos, [el campesino indio] aprendía a reconocerse no a través de las propiedades y atributos de su propia existencia social, sino desde una reducción, cuando no una negación, de los de sus superiores».[37]

La reconstrucción de los movimientos de subjetivación, de conquista de la subjetividad, puestos en marcha por figuras sociales definidas en estos términos absolutamente negativos no podía dejar de plantear un gran número de problemas desde el punto de vista metodológico y teórico. Sin

---

35 Véase, por ejemplo, además de los trabajos fundamentales de P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*, Zed Press, Londres, 1986 y *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993, el libro de S. Amin, *Event, Metaphor, Memory. Chaury Chaura, 1922-1992*, Berkeley y Delhi, University of California Press, Oxford University Press, 1995.

36 Véase, en particular, R. Guha, «A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale», 1982, trad. italiana en R. Guha y G.Ch. Spivak (eds.), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona, ombre corte, 2002, pp. 31-42.

37 R. Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, *op. cit.*

embargo, al hacer del fin de la subalternidad el motivo dominante de las luchas anticoloniales, Guha nos ofrece un punto de vista particularmente eficaz para enmarcar y definir con claridad uno de los rasgos sobresalientes en el plano *político* de la condición postcolonial: el «fracaso histórico de la nación para crearse a sí misma», que en un origen los *Subaltern Studies* se propusieron estudiar en el subcontinente indio,[38] encuentra su terreno privilegiado de verificación en la reproducción de condiciones de subalternidad —de negación radical de la palabra y de la capacidad de acción política— mucho después del fin formal del colonialismo.

Se trata de un problema que dista mucho de concernir sólo a los territorios que estuvieron históricamente sometidos a un dominio colonial. Es más, a mi juicio, el problema de la subalternidad se está reabriendo también dentro de las que fueron las «metrópolis», tal y como muestran por ejemplo los debates de los últimos años sobre la *underclass* [infraclase] o sobre la «biopolítica» (tema cuya genealogía colonial, sorprendentemente eliminada por el propio Foucault, sería interesante reconstruir).[39] En el fondo, ésta es otra de las múltiples modalidades bajo las cuales, por retomar el título de un texto que tuvo un gran impacto en el desarrollo de los estudios postcoloniales, *The empire strikes back* [el imperio contraataca].[40] Aquellas que fueron durante mucho tiempo las *normas* en torno a las cuales se pensaba y practicaba la propia política emancipadora —por simplificar: la *ciudadanía* y la *clase obrera*— se cargan ahora de poderosos movimientos de descentralización y de hibridación que parecen poner en jaque su alcance progresivo. Una genealogía del presente que, como aquella a la que aluden los estudios postcoloniales, muestre la intensidad de las batallas que se libraron en torno a la condición de subalternidad puede entonces revelarse una empresa de un valor que dista mucho de ser meramente de anticuario.

6. «Lo que es mío», escribía en 1939 el gran poeta martiniqueño Aimé Césaire en el *Cahier d'un retour au pays natal* [diario del retorno al país natal], «es un hombre solo encarcelado de blanco / es un hombre solo que desafía los gritos blancos de la muerte blanca / (TOUSSAINT, TOUSSAINT LOUVERTURE)».[41]

---

38 R. Guha, «A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale», *op. cit.*, p. 39.

39 Para una primera inmersión en el problema, véase, A. L. Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucaults History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham (NC) y Londres, Duke University Press, 1995.

40 Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, 1982, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

41 A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), París y Dakar, Présence Africaine, 1983, p. 25 Éxiste una edición reciente en castellano de este poema: *Retorno al país natal*, trad. de L. Cabrera y L. Arencibia, Zamora, Fundación Sinsonte, 2007; sin embargo, en esta cita, la traducción al castellano está realizada directamente del original francés [N. de la T.].

Apenas un año después de la publicación del libro de C. L. R. James sobre la revolución haitiana,[42] el nombre de Toussaint Louverture irrumpía (literalmente) en otro texto —como el de James— destinado a ejercer una gran influencia en los movimientos panafricanistas y anticoloniales de los años siguientes. Vale la pena detenerse brevemente a considerar los aspectos formales del pasaje citado. El paréntesis y las letras mayúsculas indican con claridad como sólo un cambio brusco de orden discursivo puede interrumpir la linealidad de una narración que hace de Toussaint «un hombre solo encarcelado de blanco». Césaire hace aquí referencia a la celda del Castillo de Joux, en las montañas del Jura francés, en la que el «cónsul negro», encarcelado por orden de Napoleón, encontró la muerte en abril de 1803, pocos meses antes de la capitulación de los franceses frente al general Dessalines y de la proclamación de la independencia de Haití.[43] Pero la cárcel blanca es también, en términos más generales, la cárcel de una historia en la que la voz del insurrecto anticolonial, a pesar de su potencia (literalmente mayúscula), siempre queda elidida, puesta ni más ni menos que entre paréntesis.

Los versos de Césaire se convierten así en una anticipación poética extraordinaria de ese método «contrapuntístico» con el que, en 1993, Edward Said invitaba a releer el canon literario e historiográfico dominante (el «archivo de la cultura»), para sacar a la luz «narraciones alternativas o nuevas». Se trataba, para Said, de acercarse a las fuentes «occidentales» «con una conciencia simultánea de la historia metropolitana y, a la par, de las otras historias contra las cuales actúa el discurso dominante, a la vez que permanece a su lado».[44] Valorar esta indicación metodológica significa adoptar como punto de partida, por una parte, la idea de que los archivos y las fuentes coloniales, a pesar de la lógica imperial que rige su constitución, llevan inscrita la palabra de los «subalternos»; y significa, por otra parte, renunciar a la posibilidad de escuchar directamente esta palabra, de restituir límpida la «voz» de los propios subalternos. Cuando esta voz no está de hecho «silenciada», se ve con todo *negada* y sólo es posible rastrearla a través de los *síntomas* que la lógica de la negación deja a modo de residuos en el orden del discurso dominante.[45]

---

42 C. L. R. James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Nueva York, Vintage Books, 1963 [ed. cast.: *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, Madrid y México, Turner y FCE, 2003].

43 Sobre Toussaint Louverture véase también la rica y cuidadosa introducción de S. Chignola a F. D. Toussaint Louverture, *La libertà del popolo nero. Scritti politici*, Turín, La Rosa, 1997, pp. IX-LIII.

44 E. W. Said, *Cultura e imperialismo*, trad. de Nora Castelli, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 101.

45 Remito de nuevo al importante trabajo de S. Fischer, *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, *op. cit.*

En su artículo de 1984 presentado aquí en su traducción al castellano, Gayatri Chakravorty Spivak reprochaba precisamente a Guha y, en general, a los primeros volúmenes producidos por el colectivo de los Estudios de la Subalternidad su confianza ingenua en la posibilidad de recuperar la «voz» de los «subalternos» a partir de los archivos coloniales, poniendo en juego las provocaciones de la deconstrucción contra lo que le parecía un vestigio de «humanismo». Desarrollando ulteriormente esta crítica a través de un análisis del *sati* (el sacrificio ritual de las viudas, declarado ilegal por el gobernador general Lord Bentinck en 1829, con el aplauso de intelectuales indios «ilustrados» como Ram Mohan Roy), Spivak llega incluso a dar una respuesta negativa a la pregunta de si puede hablar el subalterno —o, mejor, *la* subalterna.[46] La *violencia epistémica* sobre la que se basa la dominación colonial, al contaminarse de las «tradiciones» locales —en el momento mismo en que las somete a crítica— acaba por borrar efectivamente «el espacio de la libre voluntad, de la capacidad de acción del sujeto de sexuación femenina».[47]

El intento de Guha, realizado a través de instrumentos metodológicos derivados de la lingüística estructuralista (y, en particular, de las primeras obras de Roland Barthes), consistía justamente, en realidad, en leer de forma «contrapuntística» lo que él definía como la «prosa de la contrainsurgencia» (es decir, los archivos y las fuentes coloniales) para encontrar allí los indicios de una presencia distinta y perturbadora con respecto a aquella inevitablemente «imperial» del yo narrador.[48] Su trabajo sigue siendo a mi juicio una aportación fundamental, cuyo corte *clásico*, tanto desde el punto de vista metodológico como desde el punto de vista de la práctica historiográfica, habría incluso que reivindicar. Las consideraciones críticas de Spivak nos ayudan, sin embargo, a identificar su límite real: precisamente mientras Guha ponía en discusión las modalidades canónicas de representación historiográfica de las subjetividades «subalternas», terminaba recuperando de la propia historia de los movimientos anticoloniales indios un presupuesto «romántico-populista» que lo llevaba a superponer un sujeto (y una *conciencia*) ya desde siempre formado sobre ese campo de batalla en torno a las formas mismas de la subjetividad que su propio análisis sacaba a la luz.

---

46 Véase G. Ch. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», en L. Grossberg y C. Nelson (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

47 G. Ch. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge (MA) y Londres, Harvard University Press, 1999, p. 304.

48 Véase en particular R. Guha, *La prosa della contro-insurrezione*, 1983, trad. italiana en R. Guha y G. Ch Spivak (eds.), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, *op. cit.*, pp. 43-102.

Dipesh Chakrabarty que, en el artículo aquí publicado, identifica en esta raíz romántica y populista uno de los «errores» fundamentales de los Estudios de la Subalternidad, sostiene asimismo que este «error» contiene la posibilidad de un «nuevo comienzo» para quien quiera dedicarse a «[escribir] en la actualidad las historias del sujeto de masas de la política».[49] Sin embargo, a menos que se quiera conceder al discurso colonial, tal y como ha escrito Lata Mani, «lo que en realidad nunca consiguió, a saber, la anulación de las mujeres»,[50] este «nuevo comienzo» no puede situarse en el espacio que parecería abrirse a partir de una interpretación unilateral de los artículos de Spivak antes citados. De hecho, el propio debate feminista postcolonial, en cuyo seno la aportación de Spivak ha desempeñado un papel fundamental, ha tenido en los últimos años como tema fundamental, lleno de implicaciones tanto desde el punto de vista teórico y político como desde el punto de vista historiográfico, la crítica justamente de una representación estereotipada de las mujeres subalternas del «Tercer Mundo» en tanto meras *víctimas* de dispositivos de sometimiento y reducción al silencio: el descubrimiento de la «complicidad» del propio feminismo emancipacionista occidental en la determinación de esta representación —de nuevo interpretada como índice de un atraso histórico con respecto a Occidente— ha representado la condición a partir de la cual otras experiencias y otras palabras han ganado espacio en el debate feminista internacional.[51]

El problema fundamental que los estudios postcoloniales plantean tanto a la teoría política como a la historiografía es la *implicación* de la subjetividad de los subalternos en un campo de tensión en el que los propios dispositivos de sometimiento y reducción al silencio están siempre obligados a saldar cuentas con una multiplicidad de prácticas que podemos definir de manera provisional como de subjetivación (prácticas de revuelta, a buen seguro, pero también de sustracción, de fuga, de «mimetismo», de negociación). El punto de vista que resulta de ello no entra necesariamente en contradicción con el énfasis que ponen otras corrientes de estudios en los rasgos «sistémicos» que toma la historia moderna desde los orígenes como historia global: más bien nos permite,

49 En este mismo volumen G. Ch. Spivak, «Estudios de la Subalternidad: deconstruyendo la historiografía».

50 L. Mani, «Cultural Theory, Colonial Texts. Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning», en L. Grossberg, C. Nelson y P. A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Nueva York y Londres, Routledge, 1992, p. 403.

51 Véase en este mismo volumen el artículo de Ch. T. Mohanty, «Bajo los ojos de Occidente», así como S. De Petris, «Tra agency e differenze. Percorsi del femminismo postcoloniale», en *Studi culturali* II, 2, 2005, pp. 259-290.

por retomar una sugerencia benjamiana, cepillar esta misma historia «a contrapelo», subvertir su canon o, mejor aún, investigar los laboratorios en cuyo seno se ha producido ese canon materialmente (y continúa produciéndose).

1. Estudios de la Subalternidad.
Deconstruyendo la Historiografía[a]

Gayatri Chakravorty Spivak

Cambio y crisis

El trabajo del grupo de Estudios de la Subalternidad nos ofrece una teoría del cambio. Generalmente, se define la inserción de India en el colonialismo como el cambio de una sujeción semifeudal a una sujeción capitalista. Tal definición teoriza el cambio dentro de la gran narrativa de los modos de producción y, por implicación precaria, dentro de la narrativa de la transición del feudalismo al capitalismo. De forma coincidente, se percibe este cambio como el momento inaugural de la politización del colonizado. Se percibe que el sujeto colonial emerge de esas fracciones de la élite indígena que llegan a ser vagamente descritas como «nacionalistas burguesas». El grupo de los Estudios de la Subalternidad está revisando, a mi entender, esta definición general y su correspondiente teorización, al proponer por lo menos dos cosas: en primer lugar, que el/los momento/s de cambio sean pluralizados y tramados como confrontaciones, antes que como una transición (de esta manera serían percibidos en relación con las historias de dominación y explotación, en lugar de ser inscritos en la gran narrativa de los modos de producción) y, en segundo lugar, que tales cambios estén señalados o marcados por un cambio funcional en los sistemas de signos. El cambio funcional más importante es el que va de lo religioso a lo militante. En los volúmenes de *Subaltern Studies* se señalan, sin embargo, muchos otros cambios funcionales en los sistemas de signos: los que van del crimen a la insurrección, del siervo al obrero, etc.

---

[a] Traducción de Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui del artículo «Subaltem Studies: Deconstructing Historiography», Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society,* Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 330-363. [N. del E.]

El resultado más significativo de esta revisión o cambio de perspectiva es que la iniciativa para tal cambio se sitúa en el insurgente o «subalterno».

(En realidad, la preocupación del grupo por los cambios de función en los sistemas de signos —la frase «desplazamientos discursivos» es algo más corta— se extiende más allá del terreno de la actividad insurgente o subalterna. En más de un artículo, Dipesh Chakrabarty aborda la manera en que «el discurso autoconscientemente socialista», del sector de izquierda de la élite indígena está, se quiera o no, intentando desplazar al discurso de la autoridad feudal tratando de imbuirle nuevas funciones.[1] Partha Chatterjee muestra a Gandhi «apropiándose políticamente de lo popular en las formas cambiantes del nuevo Estado indio» (3.156). La descripción meticulosamente documentada del surgimiento de Gandhi —que estaba lejos de ser un «subalterno»— como un significante político dentro del texto social, desarrollada a lo largo de algunos ensayos de las tres colecciones, es uno de los logros más asombrosos de estos estudios.)

Un cambio funcional en un sistema de signos es un hecho violento. Aún cuando sea percibido como «gradual», «fracasado» o, incluso como «en retroceso», el cambio mismo sólo puede ser puesto en marcha por la fuerza de una crisis. Lo que Paúl de Man escribe sobre la crítica puede extenderse a una subalternidad que está poniendo el mundo «al revés»: «En periodos que no son de crisis, o en individuos inclinados a evitar la crisis a cualquier coste, puede haber todo tipo de acercamientos a [lo social] [...] pero no puede haber [insurrección]».[2] Sin embargo, si el espacio para un cambio (que es necesariamente también una adición) no hubiera estado allí en la función previa del sistema de signos, la crisis no hubiera podido provocarlo. El cambio de función-significación suple la función precedente. «El movimiento de significación agrega algo [...] pero este añadido [...] viene a cumplir una función indirecta, a suplementar una carencia por parte del significado».[3] El colectivo de los Estudios de la Subalternidad comenta escrupulosamente este doble movimiento.

En general, ellos perciben su tarea como la de elaborar una teoría de la conciencia o de la cultura antes que la de elaborar específicamente una teoría del cambio. Por esta razón, creo, la fuerza de la crisis, *aunque nunca se aleja*

---

1 Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies II: Writings on South Asian History and Society*, Delhi Oxford University Press, 1984, p. 351. En adelante los tres volúmenes de *Subaltern Studies* serán citados en mi texto como SS I, II y III, seguidos de las referencias de página.

2 Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis, University of Minnessota Press, 1983, p. 8.

3 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 289. Todas las traducciones han sido modificadas cuando se ha creído necesario.

de su argumento, no se ve enfatizada sistemáticamente en su trabajo, y se alude a ella, a veces ingenuamente, como «interferencia», «combinación», «quedar atrapado en la ola general», «circunstancias para la unificación», «razones para el cambio», «ambigüedad», «malestar», «tránsito», «llamar la atención sobre»: aún cuando también se la describe como «encenderse», «prenderse en llamas» y, en general, como «poner cabeza abajo»: siendo todas ellas metáforas-conceptos críticos que indicarían fuerza.[4] En efecto, una sobriedad general del tono les impide enfatizar suficientemente el hecho de que ellos mismos estarían empujando a la historiografía hegemónica a una crisis. Esto los conduce a describir el funcionamiento clandestino de la suplementariedad como la inexorable lógica especulativa de la dialéctica. En esto me parece que se perjudican a sí mismos, ya que, como dialécticos declarados, se exponen a los debates más viejos entre espontaneidad y conciencia o estructura e historia. Su práctica real, que está, como argumentaré, mas «cerca» de la deconstrucción, cuestionaría estas oposiciones. Una teoría del cambio como espacio de desplazamiento de funciones entre sistemas de signos —que es lo que me obligan a leer en ellos— es una teoría de la lectura en el sentido general más fuerte del término. El espacio del desplazamiento de la función de los signos equivale a una noción de lectura como transacción activa entre pasado y futuro. Esta lectura transaccional como (la posibilidad de) acción, aún en su punto más dinámico, es tal vez lo que Antonio Gramsci quería decir con «elaboración», *e-laborare,* lograr con dificultad.[5] Visto de esta manera, el trabajo del grupo de los Estudios de la Subalternidad nos posibilita reiteradamente para comprender que la metáfora-concepto del «texto social» no es la reducción de la vida real a la página de un libro. Mi intervención teórica es un modesto intento de hacer que recordemos esto.

Puede proponerse que su trabajo presupone que todo el *socius,* por lo menos en tanto objeto de su estudio, es lo que Nietzsche llamaría una *fortgesetzte Zeichenkette:* una «cadena-de-signos continua». La posibilidad de la acción reside en la dinámica de desorganización de este objeto, en la ruptura y reeslabonamiento de la cadena. Esta línea argumental no contrapone la conciencia al *socius,* sino que ve en ella misma algo constituido como (y en) una cadena semiótica. Se trata entonces de un instrumento de estudio que participa de la naturaleza de su objeto de estudio. Percibir la conciencia de esta manera es situar al historiador en una posición de compromiso irreductible.

---

4 SS I, 83, 86, 186; SS II, 65, 115; SS III, 21, 71. También en Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India,* Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 88, 226, 30, 318. De ahora en adelante será citado en mi texto como *EAP,* seguido de las referencias de página.

5 Véase el tratamiento de la «elaboración» de Gramsci en Edward W. Said, *The World. The Text, and the Critic,* Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp. 170-172.

Creo que es debido a esta doble ligazón que es posible desentrañar la observación aforística de Nietzsche que dibuja la imagen de la cadena-de-signos con referencia a este doble nexo: «Todo concepto en el que está concluido *(fasst sich zusammen)* un proceso completo, se resiste *(sich entziehf)* a la definición; sólo lo que no tiene historia es definible».[6] En todo caso, estas presuposiciones no armonizan, estrictamente hablando, con el deseo de encontrar una conciencia (en este caso, la del subalterno) en un estado positivo y puro. Mi ensayo también tratará de desarrollar esta discrepancia.

El fracaso cognoscitivo es irreductible

Todas tas relaciones que nos brinda el grupo sobre intentos de desplazamiento discursivo, son relaciones de fracasos. En el caso de los desplazamientos del subalterno la razón que más frecuentemente se da para este fracaso es el muy superior alcance, organización y fuerza de las autoridades coloniales. En el caso del movimiento nacionalista por la independencia, se señala claramente que el rechazo «interesado» de la burguesía a reconocer la importancia de (y la necesidad de aliarse con) un campesinado politizado, da cuenta del fracaso del desplazamiento discursivo que puso en marcha la politización de los campesinos. Sin embargo, hay también aquí un incipiente evolucionismo que, quizás intentando evitar una vulgar glorificación marxista del campesinado, le echa la culpa al «nivel existente de la conciencia campesina» por el hecho de que «la solidaridad y el poder campesinos fueron rara vez suficientes o suficientemente sostenidos» (SS III, 52; SS III, 115). Esto contradice la política general del grupo, que ve el acceso hegemónico de la élite a la «conciencia» como un constructo interpretable.

Para examinar esta contradicción debemos anotar primero que los desplazamientos discursivos que se manejan, a sabiendas o no, desde arriba, son también fracasos. Chakrabarty, Das y Chandra diagraman los fracasos del socialismo sindical, del empresarialismo funcionalista y del comunismo agrario en su intento de desplazar un discurso semifeudal hacia un discurso «moderno». Chatterjee muestra cómo la dinámica de transacción inicial de Gandhi con el campo discursivo del imaginario religioso hindú tuvo que ser travestizado para que su ética de resistencia pudiera ser desplazada

---

6 Friederich Nietzsche, *On the the Geanology of moral and Ecce Homo,* trad. Walter J. Kaufman, Nueva York, Vintage Books, 1969, pp. 77-80 [ed. cast.: *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2006].

hacia el sistema de signos de la política burguesa.[7] (No cabe duda, si una «entidad» como la «política burguesa» fuera a exponerse al análisis discursivo, emergería la misma micro-dinámica de desplazamientos.) Lo que trato de decir es, simplemente, que los fracasos o éxitos parciales en el desplazamiento del campo discursivo no necesariamente se relacionan, siguiendo una escala progresista, con el «nivel de conciencia» de una clase.

Procedamos ahora a anotar que lo que ha sido en apariencia algo perfectamente exitoso, a saber, la historiografía de élite —de derecha o de izquierda, nacionalista o colonialista—, está en sí misma, según el análisis de este grupo, constituida por fracasos cognoscitivos. De hecho, si la teoría del cambio como lugar de desplazamiento de un campo discursivo es su argumento más generalizado, el anterior argumento le sigue muy de cerca. Aquí tampoco se hace ninguna distinción —a mi modo de ver, correctamente— entre traspiés deliberados y no deliberados. Hardiman apunta al persistente (des)conocimiento de los nacionalistas del desplazamiento del campo discursivo por parte del subalterno como una marca de la sanscritización[b] (SS III, 214). El autor busca en los análisis contemporáneos —como el estudio de Paul Brass sobre el faccionalismo— los síntomas de lo que Edward Said llamara «orientalismo» (SS I, 227). Se sugiere correctamente que el sofisticado vocabulario de gran parte de la historiografía contemporánea es *exitoso* al encubrir este *fracaso* cognoscitivo y que este éxito-en-el-fracaso, esta ignorancia sancionada, es inseparable de la dominación colonial. Das muestra en funcionamiento la teoría de las expectativas racionales —ese pilar hegemónico aunque difunto (fracaso cognoscitivo exitoso una vez más) del neocolonialismo—, en la idea de una «Revolución Verde para Impedir una Revolución Roja» [lema moderno de la India] (SS II, 198-199).

Dentro de este rastreo del fracaso cognoscitivo exitoso, la maniobra más interesante consiste en examinar la producción de la «evidencia», piedra angular del edificio de la verdad histórica (SS III, 231-270), y diseccionar así la mecánica de construcción del Otro que consolida al Sí mismo: el insurgente y la insurrección. En esta parte del proyecto, Guha parece radicalizar la historiografía de la India colonial mediante una combinación del análisis semiótico soviético con el barthesiano. Se revela así la discursividad (el fracaso cognoscitivo) de la historiografía desinteresada

---

7 Uso la palabra «imaginario» aproximadamente en el sentido que le da Jacques Lacan. Para una breve definición, véase Jean Laplanche y J. B. Ponalis, *The Language of Psycho-Analysis,* trad. David Nicholson-Smith, Nueva York, Norton, 1973, p. 210.

b Se conoce como sanscritización al proceso de incorporación de los grupos tribales a los escalones más bajos del sistema de castas en la religión hindú, adoptando su tradición clásica escrita en sanscrito. [N. de las T.]

(exitosa y, por lo tanto, verdadera). Se muestra a la musa de la historia y a la contrainsurgencia como cómplices (SS II, 1-42; EAP [véase también pp. 33-72, en este volumen]).

Estoy sugiriendo, por supuesto, que un conjunto de presupuestos implícitamente evolucionistas o progresistas destinados a medir el fracaso o el éxito en términos del nivel de conciencia resultaría demasiado simple para la práctica del grupo. Si observamos las variedades de actividad que ellos abordan: la subalterna, la insurgente, la colonialista y la historiográfica, nos hallamos frente a un campo general de fracasos. De hecho, el trabajo del colectivo está haciendo que la distinción entre éxito y fracaso resulte indeterminada, ya que revela que aun el registro histórico más exitoso estará entrecruzado por el fracaso cognoscitivo. Dado que en el caso del subalterno toman en cuenta a la conciencia (por «negativa» que sea) y a la cultura (por determinante que sea); y, en el caso de la élite, a la cultura y a la manipulación, resulta que el subalterno también está obrando en el teatro de la «cognición». Sea como fuere, ¿dónde comienza y dónde termina la cognición? Consideraré más adelante los posibles problemas que conllevan tales percepciones compartimentalizadas de la conciencia. Baste decir aquí que, según las normas habituales de coherencia, y en términos de su propia metodología, la posibilidad del fracaso no puede derivarse de ningún criterio de éxito, a menos que este último sea una ficción teórica.[8]

Lo que aquí se señala, viene a ser un comentario sobre la «alienación», tal y como la conciben los miembros de este grupo, entendiendo por ella «un fracaso de la cognición»:

> Sobreestimar (la) lucidez o profundidad (de la conciencia del subalterno) sería desatinado [...] Esta expresión característica de una conciencia negativa de parte del insurgente es equiparable a otro de sus síntomas, es decir, la autoalienación. Él estaba aún embarcado en una visión de su próxima guerra con el Raj como si fuera el proyecto de una voluntad independiente de sí mismo, y veía su propio papel en ella como algo únicamente instrumental [...] [En su propia proclamación] *parwana* [...] los autores no reconocieron ni siquiera su propia voz, sino tan sólo escucharon la voz de Dios (EAP, 28).

Como para confirmarlo, dentro de esta taxonomía narrativa progresista, Hegel describe su marcha de la historia en términos de una disminución en la autoalienación del denominado agente histórico mundial. Kojéve y sus

8 Como siempre, mi ejemplo preferido de ficción teórica sigue siendo el proceso primario de Freud, *The Complete Psychological Works*, trad. James Strachsy *et alli*, Londres, Hogart Press, vol. 5, p. 598f. [ed. cast.: Obras completas, 3 vols., Madrid, Biblioteca Nueva, 2003].

seguidores en Francia distinguieron entre este Hegel, narrador de (una) historia, y el Hegel especulativo que perfiló un sistema de la lógica.[9] En el interior de este sistema, la alienación es irreductible en cualquier acto de conciencia. A menos que el sujeto se separe de sí mismo para comprender al objeto, no hay cognición; de hecho, no hay pensamiento, no hay juicio. El Ser y la Idea Absoluta, la primera y la última secciones de la *Lógica* —dos consideraciones sobre la simple inalienabilidad—, no son accesibles a la conciencia individual o personal. Por lo tanto, desde el punto de vista estrictamente filosófico, tanto (a) la historiografía de élite, como (b) la explicación burguesa nacionalista, y (c) la reinscripción por parte del grupo de Estudios de la Subalternidad, estarían funcionando por obra de la alienación —*Verfremdung* tanto como *Entäu Berung.* Las lecturas que hace Derrida de Hegel, como en *Glas*, cuestionarían el argumento de la inalienabilidad incluso de la Necesidad Absoluta y del Conocimiento Absoluto, aunque aquí no necesitamos ir tan lejos. Debemos formular la pregunta contraria. ¿Cómo debemos abordar la sugerencia de Marx de que el hombre debe procurar la autodeterminación y la práctica desalienada, y la de Gramsci de que «las clases bajas» deben «lograr la autoconciencia mediante una serie de negaciones»?[10]

Formular una respuesta a estas preguntas puede conducir a efectos prácticos de gran alcance, si se acepta el riesgo de irreductibilidad del «fracaso» cognoscitivo y de la «alienación». La propia práctica del grupo puede así ser representada en esta trama de «fracasos» a través de la generalización y reinscripción del concepto de fracaso, tal y como he sugerido anteriormente. Esto subvierte el inevitable vanguardismo de una teoría que, en otros sentidos, desarrolla una crítica al vanguardismo de la teoría. Ésta es la razón por la cual espero alinearlos con la deconstrucción: «Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos estructuralmente, vale decir sin poder aislar en ellos elementos y átomos, la empresa de deconstrucción siempre resulta en cierto modo presa de su propio trabajo».[11]

Ésta es la virtud más grande de la deconstrucción: cuestionar la autoridad del sujeto que investiga sin paralizarlo: transformando persistentemente las condiciones de imposibilidad en posibilidad.[12] Busquemos las implicaciones de ello para nuestro caso particular.

---

9 Para un excelente tratamiento de esto, véase Judith Butier, «Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel's Absoluts», *Berkshire Review,* Verano, 1985 (en prensa).

10 Antonio Gramsci, citado en *EAP*, p. 28.

11 Derrida, *Of Grammatology,* trad. Spivak, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1976, p. 24 [ed. cast.: *De la gramatología,* México, Siglo XXI, 1986, pp. 29-30].

12 Dado que en el trabajo del colectivo, el historiador es genéricamente específico (véase pp. 33-43), he utilizado consistentemente el masculino.

El grupo, como hemos visto, sigue la huella de estos fracasos en el intento de desplazar los campos discursivos. Un acercamiento deconstructivo centraría la atención en el hecho de que ellos mismos están comprometidos en el intento de desplazar los campos discursivos; que ellos mismos «fracasan» (en el sentido general), por razones tan «históricas» como las que aducen para los agentes heterogéneos que estudian; e intentaría forjar una práctica que tomara esto en consideración. De otro modo, quiérase o no, al negarse a reconocer las implicaciones de su propia línea de trabajo, por ser políticamente incorrectas, ellos mismos terminarían «objetivando insidiosamente» al subalterno (SS II, 262), controlándolo mediante el conocimiento, aún si al mismo tiempo le restauran versiones de causalidad y autodeterminación (SS II, 30); en definitiva, en su deseo de totalidad (y, por lo tanto, de totalización) (SS III, 317), se harían cómplices de una «ley (que) asign(a) un nombre (propio) indiferenciado» (EAP, 159) al «subalterno como tal».

Los Estudios de la Subalternidad y la crítica europea al humanismo

Un «lenguaje religioso les dio a los montañeses (de los Ghats orientales) el marco para conceptualizar sus dificultades y buscarles soluciones» (SS I, 140-141). El lenguaje de las recientes teorías interpretativas europeas parece otorgar un marco similar a este colectivo. Como lo he sugerido anteriormente, al trabajar su desplazamiento, están expandiendo el alcance semántico de las nociones de «lectura» y «texto», palabras que, dicho sea de paso, no destacan en su vocabulario. Ésta es una transacción audaz y puede compararse favorablemente con algunos esfuerzos similares realizados por historiadores en Estados Unidos.[13] Está debidamente marcada por el intento de hallar paralelos locales —como en el concepto de *atidesa* en el trabajo de Guha—, y de insertar lo local en lo general, como en las generalizadas referencias a la insurrección inglesa, francesa, alemana y, ocasionalmente, italiana en *EAP,* así como en la invocación a la antropología de África en el trabajo de Partha Chatterjee sobre los modos de poder.

Es la fuerza de una crisis la que produce desplazamientos funcionales en los campos discursivos. En mi lectura de los volúmenes de *Subaltern Studies*, esta fuerza crítica o este provocar-la-crisis pueden localizarse en su enérgico

13 El ejemplo más importante es Dominick La Capra, *Rethinking Intellectual History*, Ithaca, Cornell University; y *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University.

cuestionamiento del humanismo por parte del sector post-nietzschiano del estructuralismo europeo occidental; es decir, para nuestro grupo, Michel Foucault, Roland Barthes y un cierto Lévi-Strauss. Estos estructuralistas cuestionan el humanismo desenmascarando a su héroe: el sujeto soberano como autor, el sujeto de la autoridad, de la legitimidad, del poder. Hay una afinidad entre el sujeto imperialista y el sujeto del humanismo. Sin embargo, la crisis del antihumanismo —como *todas las crisis*— no conmueve «plenamente» a nuestro colectivo. Así, la ruptura demuestra también ser una repetición. Retroceden al apoyarse en nociones como totalidad, conciencia-como-agente, y hasta un cierto culturalismo, que los divorcian de la crítica del humanismo. Parecen no percatarse de la procedencia histórico-política de sus diversos «colaboradores» occidentales. Para ellos, Vygotsky y Lotman, Víctor Turner y Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, y Hindess y Hirst pueden alimentar el mismo fuego que Foucault y Barthes. Dado que no se puede acusar a este grupo de un eclecticismo propio de un consumidor de supermercado, se debería percibir en su práctica no sólo una repetición sino también una ruptura con el predicamento colonial. La calidad transaccional de las fuentes metropolitanas, conflictivas entre sí, elude con frecuencia al intelectual (post)colonial.

Cabe recordar al lector que, desde mi punto de vista, tales «fracasos, cognoscitivos» son irreductibles. Dado que mi propósito es reflexionar sobre el lugar de «conciencia» en los trabajos del grupo Estudios de la Subalternidad, no es mi intención sugerir una fórmula para lanzar jugadas cognoscitivas correctas.

El problema de la conciencia del subalterno

He intentado leer el trabajo del grupo a contrapelo de su autorrepresentación teórica. Su figuración de la conciencia del campesino o subalterno hace que tal lectura resulte particularmente productiva.

Investigar, descubrir y establecer la conciencia campesina o subalterna parece ser a primera vista un proyecto positivista: un proyecto que —de ser llevado a cabo adecuadamente— conduciría supuestamente a un terreno firme, a *algo* que puede ser revelado. Esto es aún más significativo en el caso de la recuperación de la conciencia, dado que para la tradición post-Ilustración de la que participa el colectivo como historiadores intervencionistas, la conciencia deviene en *el* terreno que hace posibles todas las revelaciones.

Y ciertamente, el grupo es susceptible a tal interpretación. Se presupone aquí la *existencia* de cierta reflexión unívoca o teoría de la significación, a partir de la cual «la acción campesina, tanto en tiempos de hambre como de rebeldía», se supone que refleja «una sola conciencia subyacente» (SS III, 112); del mismo modo la «solidaridad» es vista como un «significante de la conciencia», donde significación equivale a representación, figuración, propiación (rigurosa delimitación dentro de un perfil único y autoadecuado) e impresión (EAP, 169).

Sin embargo, aún si la «conciencia» fuera considerada como un significado o fundamento indivisible, autoinminente, estaría obrando aquí una fuerza que pondría en tela de juicio tal metafísica; puesto que aquí la conciencia no es una conciencia-en-general, sino una forma política e historizada de la misma, es decir, la conciencia subalterna. En un pasaje en el que la palabra «transcendental» se usa como «transcendente, porque moldea una narrativa hegemónica», más que en sentido estrictamente filosófico, Guha lo expresa admirablemente: «Toda vez que una rebelión campesina ha sido asimilada a la trayectoria del *Raj*, de la Nación o del Pueblo, se vuelve fácil abdicar de la responsabilidad que tiene el historiador de explorar y describir la conciencia específica de cada rebelión y contentarse con atribuirle una conciencia trascendental [...] representándolos como simples instrumentos de otra voluntad» (SS II, 38).

Debido a esta atribución de especificidad histórica a la conciencia en sentido estrecho —aunque en sentido amplio ésta obre como un presupuesto metodológico metafísico—, en el trabajo del grupo se da siempre la interpretación contrapuesta: que la conciencia del subalterno está sujeta a la catexis de la élite, que nunca es completamente recuperable, que siempre es oblicua respecto a sus significantes aceptados, que de hecho se borra incluso cuando se la revela y que es irreductiblemente discursiva. En los ensayos más teóricos, por ejemplo, se trata principalmente de un asunto de «conciencia negativa». Aunque la «conciencia negativa» se concibe aquí como una etapa histórica peculiar de los grupos subalternos, no hay razón lógica por la cual, dado que este argumento está inevitablemente historizado, tal perspectiva «negativa» —en lugar de la visión positiva fundante de la conciencia— no pueda ser generalizada como presupuesto metodológico del grupo. Una interpretación de la «conciencia negativa», por ejemplo, se percibe como conciencia, no del ser de los subalternos, sino del de sus opresores (EAP cap. 2; SS II, 183). En vagos trazos hegelianos, aquí puede hallarse una posición anti-humanista y anti-positivista, según la cual es siempre el deseo por/de (el poder del Otro) lo que produce una imagen del sí mismo. Si esto se generaliza, como en mi lectura del argumento del «fracaso cognoscitivo», es el subalterno quien brinda el modelo para una teoría general de la conciencia.

Y sin embargo, dado que el «subalterno» no puede aparecer sin el pensamiento de la «élite», la generalización sería incompleta por definición: o para ponerlo en lenguaje filosófico, sería «no-originaria» o, como en la versión más temprana del *unursprüngilch,* no primordial. Esta «huella instituida en el origen» es una representación de la crítica deconstructiva a los orígenes simples. Hablaré más adelante sobre las consecuencias prácticas que traería consigo la identificación de los rastros de tal estrategia en el trabajo del grupo.

Un punto adicional en la deconstrucción en contrapunto de la metafísica de la conciencia en estos textos, se revela en el hecho reiterado de que sólo los textos de contra-insurgencia, o la documentación de élite, nos permiten saber algo sobre la conciencia de los subalternos. «Probablemente la visión campesina de la lucha nunca sea recuperada, y todo lo que se diga de ella en esta etapa será obligadamente tentativo» (SS I, 150); «En vista de los problemas que implica documentar la conciencia de los trabajadores de las hilanderías de yute, su voluntad de resistir y cuestionar la autoridad de sus empleadores puede interpretarse sólo en términos de la sensación de crisis que produjo entre la gente de autoridad» (SS III, 121); «Debería ser posible [...] leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento necesario y omnipresente dentro de ese cuerpo de evidencias» (EAP 15). Con seguridad, se trata del vocabulario de «esta etapa», la «voluntad de resistir» y la «presencia». Sin embargo, este lenguaje parece, también esforzarse en reconocer que la perspectiva, la voluntad y la presencia del subalterno, no pueden ser sino una ficción teórica que habilita el proyecto de lectura. No puede ser recuperada, «probablemente nunca sea recuperada». En el registro más o menos esotérico del lenguaje post-estructuralista francés, esto podría expresarse así: «(El) *pensamiento* [en este caso, el pensamiento acerca de la conciencia del subalterno] es aquí, para nosotros, un nombre perfectamente neutro, un blanco textual, el índice necesariamente indeterminado de una futura época de la diferencia».[14]

Una vez más, en el trabajo de este grupo, lo que parecía ser la dificultad histórica del subalterno colonial puede convertirse en una alegoría de la dificultad de *todo* pensamiento y de *toda* conciencia deliberativa, aunque la élite piense lo contrario. Esto podría parecer absurdo a primera vista, y amerita una reconsideración. Es lo que haré para cerrar esta sección de mi ensayo.

La accesibilidad definitiva de la conciencia del subalterno queda también en entredicho cuando se la localiza como diferencia y no como identidad: «Los términos "pueblo" y "clases subalternas" han sido utilizados como

---

14 Derrida, *Of Grammatology...* p. 93 [ed. cast.: p. 126]. Ya que mi intención aquí es simplemente ofrecer un momento de transcodificación, no he emprendido la «explicación» de este pasaje de Derrida.

sinónimos a lo largo de esta nota.[15] Los grupos y elementos sociales incluidos en esta categoría representan *la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como "élite"*» (SS I, 8; énfasis del autor). Remito al lector a un ensayo anterior, donde comento extensamente esta ambigüedad específica: entre el manifiesto lenguaje de la cuantificación —la diferencia *demográfica*— que es positivista, y el discurso de una diferencia definitiva —la *diferencia* demográfica— que abre la puerta a gestos deconstructivos.[16]

En consecuencia, me inclinaría cada vez más a leer la recuperación de la conciencia del subalterno como un diagrama de lo que en el lenguaje postestructuralista se denominaría el efecto-de-sujeto de la subalternidad.[17] Un efecto-de-sujeto puede ser brevemente esbozado como sigue: aquello que parece obrar como sujeto puede ser parte de una inmensa red discontinua («texto» en sentido general) de hebras que pueden llamarse política, ideología, economía, historia, sexualidad, lenguaje, etc. (Si se aísla cada una de estas hebras, se las puede percibir también como un tejido de varios hilos.) Los diferentes anudamientos y configuraciones de estas hebras, definidos a través de determinaciones heterogéneas —que a su vez dependen de una miríada de circunstancias—, producen el efecto de un sujeto actuante. Sin embargo, una conciencia deliberativa continuista y homogeneizante requiere sintomáticamente de una causa continua y homogénea para ese efecto y por lo tanto postula la existencia de un sujeto soberano y determinante. Este último sería entonces el efecto de un efecto, y su postulado una metalepsis, o sea, la sustitución de un efecto por una causa. Así es como, en la siguiente descripción, los textos de la contrainsurgencia identifican una «voluntad» como causa soberana, cuando no es más que un efecto del efecto-de-sujeto subalterno, que se produce como tal por obra de coyunturas particulares, las que a su vez salen a la luz en las crisis meticulosamente descritas por los diversos autores de *Subaltern Studies:*

> Es por supuesto cierto que los informes, despachos, minutas, juicios, leyes, cartas, etc., en los que policías, soldados, burócratas, terratenientes, usureros y otros elementos hostiles a la insurrección registran sus sentimientos, son a

---

15 Véase el Prefacio «Los Estudios de la Subalternidad», de Guha, en el volumen en el que se publicó originalmente este artículo, p. 32.

16 Spivak, «Can the Subaltern Speak» en Larry Grossberg y Cary Nelson (eds.). *Marxist Interpretations of Literature and Culture: Limits, Frontiers, Boundaries*, Urbana, University of Illinois (en prensa).

17 El más espectacular —tal vez excesivo— despliegue de este argumento está en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* trad. Robert Hurley *et alli*, Nueva York, Vikind Press, 1977 [ed. cast.: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1995].

> la vez portadores de su voluntad. Pero estos documentos no adquieren su contenido tan solo de esta voluntad, ya que ésta se funda a su vez en otra voluntad: la del insurgente. Debería ser posible, por lo tanto, leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento necesario y omnipresente dentro de ese cuerpo de evidencias (EAP 15).

Leyendo el trabajo de los Estudios de la Subalternidad desde dentro, pero a contrapelo, sugeriría que existen elementos en su texto que justifican la lectura de su proyecto de recuperación de la conciencia de los subalternos como un intento de desmontar esta metalepsis historiográfica masiva y «situar» al efecto del sujeto como subalterno. Habría que leerlo, entonces, como un uso *estratégico* del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible. Esto los alinearía con el Marx que identifica la fetichización como determinación ideológica de lo «concreto» y la enlaza con la narrativa del desarrollo de la forma-dinero; con el Nietzsche que nos ofrece una genealogía en lugar de una historiografía, con el Foucault que diagrama la construcción de una «contra-memoria», con el Barthes de la semiotropía y con el Derrida de la «deconstrucción afirmativa». A su vez, esto les permitiría usar la fuerza crítica del anti-humanismo y compartir al mismo tiempo su paradoja constitutiva, a saber, que el momento esencializador, el objeto de su crítica, es irreductible.

Tal estrategia resulta sumamente útil cuando el término «conciencia» está siendo utilizado en sentido estrecho, es decir como autoconciencia. Cuando se usa «conciencia» de esta manera, la noción marxista de una práctica desalienada o la noción gramsciana de una «filosofía espontánea de la multitud», «ideológicamente *coherente*», resultan plausibles y poderosas.[18] Es así que la conciencia-de-clase no compromete el nivel básico de la conciencia, la conciencia en general. La «clase» no es, después de todo, una descripción inalienable de una realidad humana. En el nivel *descriptivo*, la conciencia-de-clase como tal es una comprensión unificante artificial y estratégica que, en el nivel *transformativo*, busca destruir la mecánica que construye el perfil de la propia clase en la cual se ha desarrollado situacionalmente una conciencia colectiva. «Cualquier miembro de la comunidad insurgente —Guha destina un capítulo entero a mostrar cómo se desarrolla esta conciencia colectiva de comunidad— que opta por continuar en condición subordinada, es considerado hostil al proceso de reversión que inaugura la lucha y por ende, como si estuviera de parte del enemigo» (EAP, 202). La tarea de la «conciencia» de clase o de colectividad, en el interior de un campo social de explotación y

18 Gramsci, *Prisons Notebooks,* trad. Quintin Hoare y Geoffrey Noel-Smith, Nueva York, International Publishers, 1971, p. 421 [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1984].

dominación, es así necesariamente autoalienante. La tradición inglesa de las traducciones de Marx borra frecuentemente este hecho. Considérese, por ejemplo, el siguiente conocido pasaje del *Manifiesto Comunista:* «If the proletariat in struggle [*imKampfe*] against the bourgeoisie is compelled to unite itself in a class [*sich notwending zum Klasse vereint*], and, by means of a revolution, it makes itself the ruling class, and, as such sweeps away by force the old conditions of production, it thus sweeps away the conditions of class oppositions [*Klassengegensatz*] and of classes generally, and abolishes its own lordship [*Herrschaft*] as a class».[19] Frases traducidas como «suprime por la fuerza» [*sweeps away*], *y* «suprime» [*abolishes*] son, en el texto de Marx, «aufhebt». «Aufheben» tiene aquí un doble significado: por un lado, quiere decir preservar, mantener, pero también significa ocasionar el cese de, poner fin a... Ambas definiciones de «aufheben» pueden buscarse en el diccionario como dos *significados* de esta palabra.[20] En la misma vena de «mantener *y* causar el cese de», en el pasaje citado de EAP, rescribiríamos el término «reversión» como «desplazamiento».

Es entonces en el marco de este interés estratégico en el movimiento auto-alienante de desplazamiento que se opera en y por la conciencia de colectividad, donde puede introducirse el tema de la autodeterminación y la autoconciencia desalienada. En las definiciones de «conciencia» que ofrece el grupo de Estudios de la Subalternidad, hay abundantes señas de que lo que realmente les interesa no es la conciencia en general, sino la conciencia en este decisivo y estrecho sentido.

La conciencia del subalterno, como una suerte de autoconciencia, es la que habita «todo el ámbito del pensamiento, la conjetura y la especulación [...] independientes, de parte del campesinado» (SS I, 188 [véase aquí Pandey, p. 115]); la que ofrece «prueba clara de una interpretación distintiva e independiente del mensaje (de Gandhi)» (SS III, 7), la que anima los «debates entre sus dirigentes para sopesar con seriedad los factores en pro y en contra de cualquier recurso a las armas» (SS II, 1 [véase aquí Guha, p. 1); la que efectivamente respalda todas las invocaciones a la voluntad de los subalternos.

---

19 Karl Marx y Friedrich Engels. «The Manifesto of the Communist Party» en *Selected Works*, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1951, p. 51. [ed. cast.: C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, s.f., p. 50], que dice: «Si en la lucha [*im Kamppfe»*] contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente como clase [*sich notwendig zum Klasse vereint*]; si mediante la revolución se conviene en clase dominante y en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase [*Klassengegensatz*] y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación *[Herrschaft]* como clase».

20 Georg Friederich Wilhelm Hegel, *The Science of Logic*, trad. A. V. Miller, Nueva York, Humanities Press, 1976, p. 107 [ed. cast.: *Lógica*, Madrid, Folio, 2003].

La conciencia del subalterno como conciencia colectiva emergente es uno de los temas principales de estos libros. Entre los muchos ejemplos que podrían citarse me referiré a dos: «Lo que se expresa, fuera de toda duda, en estos extractos del diario de Abdul Majid (un tejedor) es una conciencia de "colectividad": la comunidad. Sin embargo, tal conciencia de comunidad era una conciencia ambigua, que cabalgaba entre la fraternidad religiosa, la clase, la *qasba*[c] *y mohalla*[d]» (SS III, 269). «La conciencia de sí misma (de la tribu) como un cuerpo de insurgentes era de este modo indistinguible del reconocimiento de su ser étnico» (EAP, 286). El grupo contrasta firmemente esta teoría de la emergente conciencia del subalterno con aquella tendencia del marxismo occidental que le niega conciencia-de-clase al subalterno precapitalista, especialmente en los escenarios del imperialismo. Su gesto confronta así la noción de E. J. Hobsbawm de lo «pre-político», tanto como los argumentos funcionalistas que ven la «reciprocidad y economía moral» entre «jornaleros» y «propietarios campesinos», como «un intento de negar la relevancia de las identidades de clase y del conflicto de clase para las relaciones agrarias en Asia hasta fecha muy reciente» (SS III, 78). El análisis de Chakrabarty en torno a lo históricamente erróneo que resultaría la simple inversión de este gesto, al intentar imponer una conciencia marxista de clase *trabajadora* sobre el proletariado urbano en contextos coloniales y por implicación —como muestra Guha—, sobre el subalterno rural, halla así un espacio en el interior de esta confrontación.

Para los lectores que advierten los puntos de contacto entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la crítica al humanismo representada por Barthes y Foucault, la confusión emana de los usos de la palabra «conciencia», que nos remiten inevitablemente a una cuestión post-fenomenológica y post-psicoanalitica en dichos autores. No es mi intención aclarar esta confusión revelando analíticamente que el grupo de Estudios de la Subalternidad no considera en absoluto a la «conciencia» dentro de esa configuración y que más bien trabaja exclusivamente con la conciencia colectiva de segundo nivel que podemos hallar en Marx y en la tradición marxista clásica. Antes bien, propongo que, aunque el grupo no se comprometa a sabiendas en una comprensión post-estructuralista de la «conciencia», nuestra propia lectura transaccional de su trabajo se justifica si percibimos que se adhieren *estratégicamente* a una noción esencialista de conciencia —que sería vulnerable a la crítica antihumanista—, pero desde una práctica historiográfica que extrae muchas de sus virtudes de esa misma crítica.

---

[c] Pequeño pueblo: centro administrativo, manufacturero y comercial. [N. de las T.]

[d] Barrio, cuadra o distrito de un poblado. [N. de las T.]

La historiografía como estrategia

¿Puede una estrategia ser inconsciente? Por supuesto que no completamente. Sin embargo, tomemos afirmaciones como las siguientes: «Existe necesariamente (una) discrepancia en algunas etapas de la lucha de clases entre el nivel de su articulación objetiva y el de la conciencia de sus sujetos»; «a pesar de todo su compromiso práctico con una rebelión, las masas podían aún ser inducidas por una falsa conciencia a confiar en las facultades mágicas de héroes guerreros...»: o incluso, «el rebelde campesino de la India colonial sólo podía hacerlo [aprender su primera lección de poder] si la volvía a traducir al lenguaje semifeudal de la política en el que había nacido» (EAP, 173, 270, 76). Una teoría que admite una falla parcial de ajuste en la construcción de cualquier estrategia no puede considerarse inmune a su propio sistema, pues tiene que quedar atrapada en la posibilidad de que esa disyuntiva se aplique a su propio caso. Si el historiador de la Subalternidad, al volver a traducir fragmentos de la teoría del discurso y de la crítica del humanismo al lenguaje de una historiografía esencialista, acaba por alinearse con las pautas de conducta de los propios subalternos, sólo una visión progresista, que diagnostica al subalterno como necesariamente inferior, percibirá tal alineamiento como carente de valor intervencionista. En efecto, es en su propia insistencia sobre el subalterno como sujeto de la historia, que el grupo lleva a cabo tal re-traducción, como estrategia intervencionista sólo parcialmente inconsciente.

Si se abrazara como estrategia, el énfasis sobre «la soberanía... consistencia y [...] lógica» de «la conciencia rebelde» (EAP, p. 13) podría percibirse entonces como «deconstrucción afirmativa». Pero al percatarse de que tal énfasis es teóricamente inviable, el historiador termina por romper su teoría en aras de un «interés político» escrupulosamente delineado.[21] Si, por otra parte, el historiador percibe que la restauración al subalterno de una posición-de-sujeto en la historia equivale a establecer una verdad inalienable y final de las cosas, entonces cualquier énfasis en la soberanía, la consistencia y la lógica, como he sugerido más arriba, objetivará inevitablemente al subalterno y quedará atrapado en el juego del conocimiento como poder. Incluso si la discursividad de la historia es percibida como un *fortgesetzte Zeicbenkette,* no puede emprenderse una genealogía restaurativa sin la ceguera estratégica que terminará por enredar al genealogista en la cadena.

---

21 La metáfora-concepto de «interés» es orquestada por Derrida en *Spurs* (trad. Bárbara Harlow, Chicago, University of Chicago Press, 1978) con nociones de «deconstrucción afirmativa», lo que equivaldría a reconocer que ningún ejemplo de deconstrucción puede compararse a su discurso.

Viendo esto, en 1971 Foucault recomendó el uso del «sentido histórico», a la manera del boletín diario reiteradamente revisado por el locutor de televisión, para evitar la arrogancia de una genealogía exitosa.[22] Es en esa vena que leo a los Estudios de la Subalternidad, a contrapelo de sí mismos, proponiendo que su propia subalternidad, al alegar una posición-de-sujeto *positiva* para el subalterno, podría re-inscribirse como una estrategia para nuestros tiempos.

¿Qué bondades tendría tal re-inscripción? La de reconocer que el terreno del persistente impulso del subalterno hacía la hegemonía, permanecerá siempre y por definición heterogéneo con respecto a los esfuerzos del historiador disciplinario. El historiador debe persistir en sus esfuerzos por ser consciente de que el subalterno es necesariamente el límite absoluto del espacio en el cual la historia se narrativiza como lógica. Ésta es una lección difícil de aprender, pero no aprenderla equivaldría simplemente a formular soluciones elegantes para una virtual práctica teórica correcta. ¿Alguna vez la historia ha desmentido que la práctica norma a la teoría, como en este caso la práctica del subalterno norma a la historiografía oficial? Si este supuesto, más que la disonante tesis de la infantilidad del subalterno, fuera acogido por los Estudios de la Subalternidad, entonces su proyecto estaría en concordancia consigo mismo, al reconocer que nunca puede estar en plena concordancia con «la conciencia del subalterno»; que nunca puede gozar de continuidad con respecto a la entrada desigual y situacional del subalterno en el campo de la hegemonía política (y no meramente disciplinaria, como es el caso del colectivo), como sucede con el contenido de una descripción *post facto*. He aquí la relación siempre asimétrica entre interpretación y transformación del mundo, que Marx recalca en la onceava tesis sobre Feuerbach. Allí se da un contraste entre las palabras *haben iterpretiert* (participio presente —una acción culminada— de *interpretieren,* el verbo romance que enfatiza el establecimiento de un significado proporcional al fenómeno por la vía de una metáfora referida al justo intercambio de precios) y *zu verándern* (infinitivo —siempre abierto al futuro— del verbo alemán que «significa», estrictamente hablando, «hacer otro»). Esta última expresión no se equipara a *haben interpretiert* ni en su carga filosófica derivada del latín, ni en su significado de idoneidad y completitud, como lo hubiera hecho *transformieren.* A pesar de no ser una palabra inusual, no es la más común para la noción de «cambio», *verwandeln,* en alemán. En la versión más abierta «hacer otro» —*uer-ánderung*— a partir de lo idóneamente autoidéntico —adecuadamente, *interpretiert*— subyace una alegoría acerca de la relación del teórico con su tema. (No hay espacio aquí para comentar

22 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice,* trad. Donald F. Bouchard y Sherry Simon, Ithaca, Cornell Uniersity Press, pp. 156, 154.

la riqueza de *«es kommt darauf an»*, la frase sintáctica que une las dos partes de la Onceava Tesis.) No sólo la «mala» teoría, sino toda teoría es susceptible a esta apertura.

Las descripciones teóricas no pueden producir universales. Tan sólo pueden producir generalizaciones provisionales, en la misma medida en que el teórico se da cuenta de la importancia decisiva de su reiterada producción. De lo contrario, dado que tal vez sus autores desean alegar que existe alguna fuerza no especificada que interviene directamente en la práctica subalterna, las conclusiones de estos ensayos se tornan abruptas, no concluyentes, casi como una serie de postergaciones en algún proyecto empírico. Un ejemplo sorprendente de este deseo bloqueado de antemano lo ofrece Das, en un ensayo en cierta manera brillante, al repudiar la *formalización* como frustrante para la práctica, mientras deplora la falta de suficiente *generalización,* que habría permitido el florecimiento de la práctica subalterna (SS II, 227).

Louis Althusser habló de la siguiente manera acerca de los límites a la producción teórica disciplinaria: «(Una) nueva práctica de la filosofía puede transformar la filosofía. Pero además, en esa medida puede *ayudar [aider â sa mesure]* a la transformación del mundo. Tan sólo ayudar...».[23] En su crítica trivializadora de Althusser, E. P. Thompson privilegia el estilo británico de enseñanza-de-la-historia sobre el estilo francés de enseñanza-de-la-filosofía.[24] Cualquiera que sea la posición que tomemos en la vieja pelea entre historia y filosofía, es forzoso que nos demos cuenta que, como *disciplinas,* ambas deben seguir siendo heterogéneas, así como discontinuas, respecto a la práctica social subalterna. Reconocer esto no significa dar lugar a una abdicación funcionalista. En la trayectoria de Foucault, es un hecho curioso que, en cierta fase de su influyente último período, llevara a cabo algo así como una abdicación, negándose a «representar» (como si tal negativa fuera posible), privilegiando al sujeto oprimido, que supuestamente podía hablar por sí mismo.[25] El grupo de Estudios de la Subalternidad, que busca metódicamente las huellas de la representación, no puede seguir por el mismo camino. Después de «situar» la semiología, Barthes se volcó en gran medida en la autobiografía y en la celebración del fragmento. El grupo de Estudios de la Subalternidad no puede seguir a Barthes en esto, no sólo por ser devotos de la semiótica, sino también porque tratan de ensamblar una

---

23 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trad. Ben Fowkes, Nueva York, Monthly Review Press, 1971, p. 68.

24 Trato brevemente la mecánica de la crítica de Thompson en «Explanation and Culture: Marginalia», *Humanities in Society,* 2.3, verano de 1979, p. 220, núm. 14.

25 Puede encontrarse una exposición ejemplar de esto en «Intellectuals and Power», en *Language, Counter-Memory, Practice.*

bio-grafía histórica de aquéllos cuyas vidas activas sólo pueden revelarse mediante un registro deliberadamente fragmentario, producido en algún otro lugar. Deben seguir comprometidos con el subalterno como sujeto de su historia, pues mientras continúen fieles a esta estrategia, nos revelarán los límites de la crítica al humanismo, tal y como se practica en Occidente.

El/la intelectual radical en Occidente se halla, o bien atrapado/a en una deliberada opción por la Subalternidad, otorgando al oprimido la misma subjetividad expresiva que critica, o bien en la posición de una total irrepresentabilidad. La negación lógica de esta posición se da en el discurso del post-modernismo, donde «la masa es sólo masa porque su energía social ya se ha congelado. Es una reserva fría, capaz de absorber y neutralizar cualquier energía caliente. Se parece a esos sistemas medio muertos en los que se inyecta más energía de la que se extrae, esos depósitos exorbitantemente mantenidos en un estado de explotación artificial». Esta negación conduce a un vaciamiento de la posición-de-sujeto: «No es llegar al punto en el que ya no se dice yo, sino al punto en el que deja de ser importante que se diga o no se diga yo».[26] A pesar de que algunos intelectuales occidentales expresan una genuina preocupación por los estragos del neocolonialismo contemporáneo en sus propios Estados nación, no están muy bien informados sobre la historia del imperialismo, sobre la violencia epistémica que constituyó/borró a un sujeto, obligándolo a ocupar (en respuesta a un deseo) el espacio del otro autoconsolidante del imperialismo.

Es casi como si la fuerza generada por su crisis estuviera separada de su campo propio por obra de la ignorancia sancionada de esa historia.

Sostengo que si el grupo de Estudios de la Subalternidad fuera capaz de ver su propio trabajo de restauración-del-sujeto como decisivamente estratégico, no pasaría por alto este vacío sintomático en el anti-humanismo occidental contemporáneo. En su innovador ensayo sobre los modos de poder, Partha Chatterjee cita a Foucault y a su trabajo sobre el siglo XVIII y escribe:

> Foucault ha buscado demostrar las complejidades de este nuevo régimen de poder en sus estudios sobre la historia de la enfermedad mental, de la práctica clínica, de la prisión, de la sexualidad y del surgimiento de las ciencias humanas. Cuando uno observa los regímenes de poder en los llamados países atrasados en el mundo de hoy, no sólo el dominio de los modos de ejercicio de poder característicamente «modernos» parece limitado y cuestionado por la persistencia de modos más antiguos, sino que debido a su combinación

26 Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities or the End of the Social and Other Essays*, trad. Paul Foss *et alli*, Nueva York, Semiotext(e), 1983, p. 26; y Deleuze y Guattari, *On the Line*, trad. John Johnston, Nueva York, Semiotext(e), 1983, p. 1.

> en un estado y formación particulares, parece abrir al mismo tiempo una gama completamente nueva de posibilidades para las clases gobernantes en el ejercicio de su dominación (SS III, 348-349).

He dicho antes que la fuerza de la crisis no se enfatiza sistemáticamente en el trabajo del grupo. El ejemplo foucaultiano que aquí consideramos, puede, por ejemplo, ser percibido en el sentido de que marca una crisis *dentro* de la conciencia europea. Pocos meses antes de leer el ensayo de Chatterjee, puse sobre el papel opiniones extrañamente parecidas a las suyas, en torno al mismo pasaje de Foucault. Soy consciente de que escribo en un contexto laboral comprometido con la producción ideológica del neocolonialismo, incluso a través de la influencia de pensadores como Foucault. No es pues, necesariamente, señal de extraordinaria perspicacia que lo que aquí llamo crisis de la conciencia europea se ponga de relieve de forma más nítida en mi párrafo, al que me tomo la libertad de citar. Sostengo que la relación entre el post-marxismo anti-humanista del Primer Mundo y la historia del imperialismo no es simplemente una cuestión de «ampliar la gama de posibilidades», como Chatterjee sugiere sobriamente en el texto citado.

> A pesar de que Foucault es un pensador brillante del poder-en-el-espaciamiento, la conciencia de la reinscripción topográfica del imperialismo no moldea sus presupuestos. Se ve engañado por la versión restringida de Occidente producida por esa reinscripción y ayuda así a consolidar sus efectos. Nótese, por ejemplo, en el siguiente pasaje, la omisión del hecho de que el nuevo mecanismo de poder en los siglos XVII y XVIII (la extracción de plusvalía sin coerción extra-económica es su descripción marxista) se asegura por *medio del* imperialismo territorial —la Tierra y sus productos— «en otra parte». La representación de la soberanía es decisiva en tales escenarios; «en los siglos XVII y XVIII tenemos la producción de un importante fenómeno: la emergencia, o más bien, la invención de un nuevo mecanismo de poder poseedor de técnicas procedimentales altamente específicas... lo que es también, creo, absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía...». Estoy proponiendo que aceptar una versión auto-contenida de Occidente es ignorar sintomáticamente su producción por el espaciamiento-temporalización del proyecto imperial. A veces parece que la misma lucidez del análisis de Foucault sobre siglos de imperialismo europeo produjera una versión en miniatura de ese fenómeno heterogéneo: manejo del espacio, pero por doctores; desarrollo de administraciones, pero en asilos; consideraciones de la periferia, pero en términos de los dementes, prisioneros y niños. La clínica, el asilo, la prisión, la universidad, parecen alegorías de pantalla que clausuran de antemano una lectura de las narrativas más amplias del imperialismo.[27]

27 Spivak, «Can the Subaltern Speak?».

Así, el discurso de la conciencia unificada del subalterno *debe* habitar la estrategia de estos historiadores, así como el discurso del sujeto micrologizado o «situado» debe marcar el de los anti-humanistas al otro lado de la división internacional del trabajo. Las dos siguientes aseveraciones de Ranajit Guha y Louis Althusser pueden ser entonces percibidas, no como señal de una contradicción, sino como la fractura de una discontinuidad de niveles filosóficos, *así como* de una asimetría estratégica: «Sin embargo proponemos —escribe Guha en los años ochenta— concentrarnos en esta conciencia como nuestro tema central, porque no es posible explicar la experiencia de la insurrección simplemente como una historia de acontecimientos carentes de sujeto» (S IV, 11). Precisamente, «no es posible». En tanto Althusser escribe en 1967:

> Innegablemente, ya que ha sido admitido en su obra —y *El Capital* lo demuestra— Marx le debe a Hegel la decisiva categoría filosófica de proceso. Le debe aún tanto más, que el propio Feuerbach no lo sospechaba. Le debe el concepto de proceso *sin sujeto* [...] El origen, indispensable para la naturaleza teleológica del proceso [...] debe ser *negado* desde el principio, de modo que el proceso de alienación pueda ser un proceso sin sujeto [...] La lógica de Hegel es la del Origen afirmado-negado: la primera forma de un concepto que Derrida ha introducido a la reflexión filosófica, la *borradura*.[28]

Como ha remarcado correctamente Chakrabarty, «Marx pensaba que la lógica del capital podía ser descifrada mejor sólo en una sociedad donde "la noción de igualdad humana hubiera ya adquirido el arraigo de un prejuicio popular"» (2.263). La primera lección de la ideología consiste en que un «prejuicio popular» se confunde con la «naturaleza humana», esa lengua materna original de la historia. La historiografía marxista puede quedar atrapada en la lengua materna de una historia y una cultura que han coronado en el individualismo burgués. Mientras grupos como el colectivo de Estudios de la Subalternidad intenten abrir los textos de Marx mas allá de su procedencia europea, más allá de un internacionalismo homogéneo, en la vía de un reconocimiento persistente de la heterogeneidad, el propósito mismo de «olvidar su lenguaje original (o "enraizado" —*die ihm angestammte Sprache)* mientras se usa el nuevo» tiene que ser reinscrito.[29] Un reconocimiento reiterado de la complicidad de lo nuevo con lo «original» está a

28 Althusser, «Sur le rapport de Marx a Hegel», en Jacques D'Hont (ed.), *Hegel et la pensée moderne*, París, Presses Universitaires, 1970, pp. 108-9.

29 Karl Marx, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte», en David Fernbach (ed.), *Surveys from Exile*, Nueva York, Vintage Books, 1974, p. 147 [ed. cast.: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza Editorial, 1985].

la orden del día. He tratado de indicar esto deconstruyendo, por un lado, la oposición entre el colectivo y su objeto de investigación —el subalterno— y por otro deconstruyendo la aparente continuidad entre ellos y sus modelos anti-humanistas. Desde este punto de vista, sería interesante si, en lugar de hallar su único internacionalismo en la *historia* europea y en la *antropología* africana (un desglose disciplinario interesante), encontrasen también líneas de contacto, por ejemplo, con la *economía política* del movimiento campesino independiente de México.[30]

Sólo es posible leer a contrapelo si existen ciertos desajustes en el texto, que nos señalen el camino. (Se los llama a veces «momentos de transgresión».) Me gustaría redondear el conjunto de mi argumento analizando dos de estos momentos en el trabajo de este grupo. En primer término, su tratamiento del rumor; y en segundo, el lugar de la mujer.

El rumor

El tratamiento más extenso del rumor, que puede hallarse en EAP, no forma parte, estrictamente hablando, del trabajo del grupo. Sin embargo, creo estar en lo correcto al sostener que las páginas de Guha explicitan un conjunto implícito de supuestos sobre la naturaleza de los medios de comunicación del subalterno, tales como el rumor, y sobre su papel en la movilización de la insurgencia, que están presentes en el trabajo de todo el grupo. Esto también pone de relieve la contradicción inherente a la práctica general del grupo —que se inclina hacia el post-estructuralismo—, y a su adhesión a la primera época semiológica de Barthes, Lévi-Strauss y Greimas y a los estructuralistas taxonómicos como Vygotsky, Lotman y Propp.

Steven Ungar delinea la trayectoria de Barthes de la semiología a la semiotropia, a través de la semioclastia, en *Roland Barthes: The Professor of Desire*.[31] Cualquier uso del Barthes de la primera época tendría que refutar, aunque sea brevemente, la propia refutación y rechazo que hace Barthes de sus posiciones tempranas.

30 Para una obra histórica relacionada a su lucha contemporánea, véase John Womack, *Zapata and tne Mexican Revolution*, Nueva York, Knopf, 1969.

31 Steven Ungar, *Roland Barthes: The Professor of Desire*, Lincoln, The University of Nebraska Press, 1983.

Una de las empresas cuestionadas por la crítica del sujeto de conocimiento identificada con el anti-humanismo post-estructuralista, es el deseo de producir taxonomías exhaustivas, de «asignarle nombres mediante una operación meta-lingüística» (S II, 10 [veáse aquí Guha, p. 42]). Ya he tratado extensamente esta cuestión en otra parte de mi ensayo. Todos los autores arriba citados serían susceptibles a esta acusación. Aquí quiero señalar su común fonocentrismo, la convicción de que el habla es una representación directa e inmediata de la conciencia-de-voz y de que la escritura es una transcripción indirecta del habla. Como dice Guha, citando a Vygotsky, «la velocidad del discurso oral es desfavorable a un proceso complicado de formulación: no deja tiempo para la deliberación y la elección. El diálogo implica la expresión inmediata no premeditada» (EAP 261).

Según esta consideración, la historia de la escritura es coincidente con la inauguración y desarrollo de la explotación. Ahora, no hay razón para cuestionar este recuento bien documentado de lo que podría denominarse escritura en el sentido «estrecho» o «restringido». Sin embargo, frente a este modelo restringido de escritura, no debiera erigirse un modelo del habla al que se le asignara una autoidentidad total basada en un modelo psicológico tan tosco que implicara que el espacio de «premeditación» esté confinado a la conciencia deliberativa, basándose en una «evidencia» empírica tan impresionista como «la velocidad del discurso oral».

En contraposición, las teorías post-estructuralistas de la conciencia y del lenguaje sugieren que toda posibilidad de expresión, hablada o escrita, comparte un distanciamiento común respecto a un sí mismo, para que el significado pueda surgir: pero no sólo el significado para los otros: también el significado de sí mismo y para sí mismo. He adelantado esta idea en mi análisis de la «alienación». Además, estas teorías sugieren que el «sí mismo» *[self]* es en sí mismo, siempre producción más que fundamento, idea que he abordado en mi tratamiento del «efecto-de-sujeto». Si se percibe la escritura en términos de su aserción histórica, la producción de nuestro sentido del sí mismo como fundamento parecería estar estructurada como la escritura:

> Los predicados esenciales en una mínima determinación del concepto clásico de escritura [...] [son que] un signo escrito [...] es una marca que queda *(reste)* [...]. [Que] lleva consigo una fuerza que rompe con su contexto [...], [y que] esta fuerza de ruptura está ligada al espaciamiento [...] lo que lo separa de otros elementos de la cadena contextual interna [...] ¿Están estos tres predicados, junto con todo el sistema que implican, estrictamente limitados, como frecuentemente se cree, a la comunicación «escrita» en el sentido estrecho de la palabra? ¿No puede hallárselos en todo el lenguaje, en el lenguaje hablado, por ejemplo, y por último, en la totalidad de la «experiencia» en cuanto que es inseparable de este campo de la huella, vale decir, de la red de

> obliteración y de diferencia, de unidades de iterabilidad, que son separables de su contexto interno y externo, así como de sí mismos, puesto que la misma iterabilidad que constituya su identidad no les permite ser una unidad de autoidentidad?[32]

Debemos volver a «Signature Event Context» de Derrida, de donde se tomó el extenso pasaje citado, para lo que hace a una consideración más amplia de cómo las exigencias de la teoría prohiben la manipulación ideológica del psicologismo y el empirismo *ingenuos.* Baste decir aquí que esta línea de pensamiento podría armonizarse con el argumento de que lo abstracto determina lo «concreto».[33] Tal argumento no se asienta en una prioridad cronológica, sino en una prioridad lógica. Y es lamentable que gracias a los nobles esfuerzos de Engels por hacer accesible a Marx, su idea de la «determinación» haya sido frecuentemente reducida a la «causalidad». No puedo elaborar nada aquí sobre esta situación histórica. Baste decir además que, según esta línea de argumentación, no sólo parecería que «describir el habla como la expresión inmediata del ser» marca el lugar de un deseo que está obligado a pasar por alto la complejidad de la producción de (un) sentido(s) del ser. Según esto, también habría que reconocer que ningún habla, ningún «lenguaje natural» (un oxímoron inconsciente), ni siquiera un «lenguaje» gestual, puede significar, indicar o expresar sin la mediación de un código pre-existente. Además, habría que comenzar a sospechar que las manifestaciones más autoritarias y potencialmente más explotadoras de la escritura en el sentido estrecho —los códigos de la ley— obran bajo un fonocentrismo implícito, el presupuesto de que el habla es la expresión inmediata del sí mismo.

Considero más apropiado pensar que el poder del rumor en el contexto subalterno deriva de su participación en la estructura de la escritura ilegítima más que de la escritura autoritaria de la ley, la misma que es confirmada por el modelo fonocéntrico del espíritu de la ley. «La escritura, el proscrito, el hijo perdido. Debe recordarse aquí que Platón siempre asocia habla y ley, *logos y nomos.* Las leyes hablan. En la personificación de *Crito,* las leyes le hablan a Sócrates directamente».[34]

---

32 Derrida, «Signature Event Context», en *Margins of Philosophy,* trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p, 31 -18.

33 Para otra transformación contemporánea de esta noción, véase Antonio Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundisse,* trad. Harry Cleaver *et alli*, South Hadley, Begin and Garvey, 1984, pp. 41-58 [ed. cast.: *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2001].

34 Derrida, «Plato's Pharmacy», en *Dissemination,* trad. Bárbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 146.

Consideremos ahora las páginas 259-264 de *EAP,* donde se lleva a cabo el análisis del rumor. (Estas páginas se citan en 3.112, núm. 157.) Recordemos también que el marco mental de los campesinos está tan afectado por el fonocentrismo de una tradición en la que *sruti* —lo que se oye— tiene la mayor autoridad, como el marco mental del historiador por el fonocentrismo de la lingüística occidental. Nuevamente, es más una cuestión de complicidad que de distancia de conocimiento.

Si, entonces, «el rumor es expresión hablada *par excellence»* (EAP 256), es preciso ver que su «inmediatez funcional» reside en su no pertenencia a una conciencia-de-voz *única.* Cualquier lector/a puede «llenarla» con su «conciencia».

El rumor evoca la camaradería porque pertenece a cada «lector» o «transmisor». Nadie es su origen o fuente. De esta manera, el rumor no es error, sino primordialmente (originariamente) errante, siempre en circulación, sin una fuente asignable. Esta ilegitimidad lo hace accesible a la insurgencia. Su «transitividad absoluta» (diríamos «indefinida», dado que «puede atribuírsele fuente(s) ficticias»), que se desmorona en el origen y en el final (clara imagen de la escritura), puede describirse como el modelo recibido de *habla,* en el sentido estrecho («la colateralidad de palabra y hecho brotan de una voluntad común»), tan sólo bajo la influencia del fonocentrismo. De hecho, quince páginas más adelante, el autor mismo se acerca a esta posición cuando se percata que los insurgentes —quienes también están bajo la influencia del fonocentrismo— restringen la verbalidad abierta del rumor a través de un horizonte apocalíptico. El subalterno, la autoridad de élite y el crítico de la historiografía se hacen cómplices aquí. Sin embargo, la descripción del rumor en sus «rasgos distintivos [de] [...] anonimato y transitividad» (EAP, 260) señala una contradicción que nos permite leer a contrapelo el texto de los Estudios de la Subalternidad.

El extraño maridaje entre el estructuralismo soviético y el anti-humanismo francés produce a veces un efecto engañoso. Por ejemplo, la aplicabilidad al rumor de la sugerencia barthesiana de que la atribución de autoría cierra del todo la *escritura,* debería alertarnos sobre el carácter escritural *(scriptible)* del rumor, en lugar de obligarnos a desplazar al habla la aseveración de Barthes vía Vygotsky. El diálogo, según Vygotsky, es el ejemplo privilegiado de la denominada comunicación de verbalidad directa entre dos «autores» o fuentes inmediatamente autopresentes. Se supone que el diálogo es «impremeditado» (a pesar de que las teorías del efecto-de-sujeto o de la determinación abstracta de lo concreto considerarían dudoso este alegato). El rumor es un relevo de algo siempre asumido como pre-existente. En efecto, las autoridades coloniales se equivocaron al tomar el rumor como habla, al imponer los requerimientos del habla, en el sentido estrecho, a algo que extrae su fuerza de su participación en la escritura, en el sentido amplio.

El grupo de los Estudios de la Subalternidad nos ha conducido aquí a un tema de gran riqueza. El entrecruzamiento de las posibilidades revolucionarias no posesivas en la estructura de la escritura en general y su control por el fonocentrismo del subalterno nos da acceso a una micrología, o funcionamiento en escala diminuta, del mundo filosófico del subalterno. El asunto del «papel en blanco que cae del cielo» o el uso de material aparentemente «fortuito», «para... transmitir... la propia orden del Thakur por escrito» (EAP, 248-9) nos podría proporcionar, por ejemplo, un texto muy complejo para el uso de la estructura de la escritura en la fábula de la «conciencia del insurgente». El tema del papel de «la lectura de los periódicos en voz alta» en la construcción de Gandhi como significante, se deja de lado quizás muy rápidamente como instancia de dependencia respecto al «lenguaje hablado», cuando lo que demuestra tal acto es que «una historia adquiere autentificación de su tema y del nombre de su lugar de origen más que de la autoridad del corresponsal» (SS III, 48-49). Me he detenido tanto en este punto que ahora sólo me resta decir que el periódico es escritura explotadora en el sentido estrecho, de que «el lenguaje hablado» es un concepto fonocéntrico en el que se supone que la autoridad emana directamente de la conciencia-de-voz del hablante autopresente, y que la lectura en voz alta de un texto ajeno, como lo hace «un actor en escena», no es otra cosa que la puesta en marcha de la escritura en el sentido general. Para corroborar esto, puede verse el contraste que se establece entre hablante y rétor en la tradición occidental desde el Sócrates platónico, pasando por Hobbes y Rousseau hasta J. L. Austin.[35] Cuando los periódicos empiezan a publicar rumores (SS III, 88), la gama de posibilidades especulativas se vuelve aún más seductora. La propia investigadora resulta tentada por el circuito de «absoluta transitividad».

Sin ceder a esta seducción puede formularse la siguiente pregunta: ¿de qué sirve reparar en el desajuste entre la estructura sugerida de la escritura-en-general y el interés declarado en el fonocentrismo? ¿De qué sirve señalar que un fono-centrismo común une al subalterno, a la autoridad de élite y al historiador crítico-disciplinario, y que sólo una lectura a contrapelo podría revelarnos la adhesión a la ilegitimidad por parte del primero y el tercero? Dicho de otro modo, citando a Terry Eagleton:

---

35 El tratamiento de la autoridad que realiza Hobbes en el *Leviathan* y el tratamiento del genio que realiza Kant en *The Critique of Judgement* son dos de los muchos *loci classici.* Existen extensos tratamientos de esta temática, como puede encontrársela en el Sócrates platónico, en Rousseau y en J. L. Austin, o en «Plato's Pharmacy», en *De la Gramatología* y en «Signature Event, Context», de Derrida respectivamente.

> Marx es un metafísico, como lo es Schopenhauer y como lo es Ronald Reagan. ¿Se ha ganado algo con esta maniobra? ¿Si es verdadera, es esclarecedora? ¿Qué está en juego ideológicamente en tal homogeneización? ¿Qué diferencias materializa para suprimir? ¿Incomodaría o deprimiría a Reagan? Si lo que está en juego para el deconstruccionismo es el discurso metafísico, y si éste es completamente generalizado, entonces, hay un sentido en el que al leer a contrapelo estamos subvirtiéndolo todo y nada.[36]

No todos los modos de comprender el mundo y de actuar sobre él son *igualmente* metafísicos o fonocéntricos. Por otra parte, si *hay* algo compartido por la élite (Reagan), la autoridad colonial, el subalterno y el mediador (Eagleton/Estudios de la Subalternidad) que preferiríamos no reconocer, cualquier solución elegante que formulemos por medio de tal negación no pasaría de ser la marca de un sitio del deseo. Lo óptimo sería entonces el intento de forjar una práctica capaz de cargar con el peso de tal reconocimiento. Al usar el funcionamiento enterrado de la estructura de la escritura como palanca, el lector estratégico puede revelar la asimetría entre los tres grupos mencionados arriba. No obstante, como «una lectura a contrapelo» tiene que permanecer estratégica siempre, nunca podrá alegar que ha establecido la verdad autoritaria de un texto, deberá seguir siendo siempre dependiente respecto a las exigencias prácticas y no conducir nunca legítimamente a una ortodoxia teórica. En el caso del grupo de Estudios de la Subalternidad, tal lectura le evitaría la peligrosa trampa de alegar que se ha establecido el conocimiento verdadero sobre el subalterno y su conciencia.

La mujer

El grupo es escrupuloso en su consideración hacía las mujeres. En varios lugares registran momentos en que hombres y mujeres participan conjuntamente en la lucha (SS I, 178; EAP, 130) y donde sus condiciones de trabajo o educación sufren de discriminación de género o de clase (SS I, 71; SS II, 241, 243, 257, 275). Empero, creo que pasan por alto cuán importante es la metáfora-concepto mujer para el funcionamiento de su discurso. Con esta consideración llevaré a término el conjunto de mi argumento.

---

36 Terry Eagleton, *Walter Benjamin: or Towards a revolutionary Criticism*, Londres, Verso Press, 1981, p. 140.

En cierta lectura, la figura de la mujer es ampliamente instrumental al cambio de función de los sistemas discursivos, como es el caso en la movilización insurgente. Nuestro grupo rara vez se plantea los problemas de la mecánica de esta instrumentalidad. Para los insurgentes, en su mayoría masculinos, la «femineidad» es un campo discursivo tan importante como la «religión». Así, cuando la protección a las vacas se convierte en un significado volátil para la re-inscripción de la posición social de varios tipos de grupos subalternos, semisubalternos y de élite indígena, la vaca se transforma en una figura femenina de uno u otro tipo. Considerando que en el siglo XIX británico el acceso femenino al «individualismo posesivo» es una de las fuerzas sociales más importantes, ¿qué significa sugerir que la «femineidad» tiene el mismo sentido y fuerza discursivos para todos los grupos heterogéneos meticulosamente documentados por Pandey? Chakrabarty realiza una investigación análoga sobre la figura del «trabajador». No hay tal suerte para la «mujer».

En el nivel más «antiguo e indígena» de lo religioso, un nivel que «tal vez dio (al montañés rebelde) una potencia extra (sic.) en tiempos de desgracia colectiva y opresión externa» (SS I, 98), todas las deidades son diosas devoradoras de hombres. A medida que este nivel de colectividad pre-insurgente se va transformando gradualmente en revuelta, continúan ofreciéndose más sacrificios a las diosas que a los dioses. Así, incluso cuando este nivel de revuelta liderada por gente subalterna se compara con las «luchas de élite del periodo anterior» (SS I, 124), notamos que en ese periodo, las luchas comenzaron en dos ocasiones porque los hombres no aceptaban el liderazgo femenino:

> Con la destitución de Ananta Bhupati en 1836, 17º Zamindar de Golgonda, el Recaudador de Vishkhapatnam colocó a Jamma Devamma, viuda del 15º Zamíndar, en su lugar. Ésta era una afrenta a los *muttadars*[e] y *mokhasadars*[f] de Gudem, a quienes no se consultó [...] y que protestaron en sentido de que nunca habían sido gobernados por una mujer [...] En Rampa, después de la muerte del Mansabdar Ram Bhupati Dev en marzo de 1835, vino una revuelta de *muttadars* contra la hija que había sido designada como sucesora (SS I,102).

---

[e] *Mutta.* Gran heredad, que usualmente comprendía varias aldeas en Andhra. Por lo tanto, *-dar.* Tenedor de una *mutta.* [N. de las T.]

[f] *Mokhasadar.* Tenedor de una tenencia *mokhasa* de aldea o tierra asignada a un individuo ya sea gratuitamente, ya a cambio de una pequeña renta fija con la condición de prestar servicios en la región de Telugu. [N. de las T.]

En términos de una semiosis social, ¿cuál es la diferencia entre diosas devoradoras de hombres, objetos de reverencia y generadoras de solidaridad, por un lado, y por otro, hijas y viudas seculares, inaceptables como líderes? Con motivo del «cultivo de la caña de azúcar» en UP oriental, Shahid Amin habla de la no coincidencia deliberada que se creó entre la inscripción natural (como en un *script*, un guión de teatro) del calendario de la cosecha y la inscripción artificial del circuito del capital monopolista colonial. Por supuesto, sería muy interesante preguntarse cómo se hubiera desarrollado la composición del campesinado y la tenencia de la tierra, si se hubiera permitido que ambas inscripciones coincidieran. Sin embargo, también debe advertirse que la dote es la demanda *social* invariablemente mencionada, que permitía que las demandas de la naturaleza devastaran al campesino por medio de las demandas del imperio. ¿Deberíamos preocuparnos por la constitución del subalterno como sujeto (sexuado), cuando la explotación de la diferencia sexual parece tener un papel tan decisivo en tantos frentes? ¿Deberíamos tomar nota de que el proverbio mencionado en SS I, p. 53,[g] es recitado por una hija joven, que se niega a las demandas de su amante para preservar los sembradíos de su padre? ¿Deberíamos prestar atención a esa división metafórica de la sexualidad (en el caso de la mujer, el sexo es, por supuesto, idéntico a su ser o a su conciencia) que la equipara con una heredad, que se transfiere o no, del padre al amante? Realmente, en un colectivo que presta tanta atención a la subjetividad o posicionamiento-de-sujeto del subalterno, resulta sorprendente encontrar tal indiferencia por la subjetividad, e incluso por la indispensable presencia de la mujer como instrumento decisivo. Estas cuatro oraciones podrían servir para ilustrar mi argumento:

> No era inusual que un *Patidar*[h] «superior» gastara su dinero de dote y devolviera la esposa a su padre, para poder casarse otra vez y obtener otra dote. Entre *patidars*, se consideraba muy vergonzoso tener que recibir a una hija devuelta [!] [...] Se formaban *gols*[i] para impedir desastrosos matrimonios hipergámicos con linajes *patidar* «superiores» [...] Por lo tanto, descubrimos aquí una forma fuerte de organización subalterna dentro de la casta *pandar*, que permitía un control respecto al poder de la élite *patidarb* [...] Ni Mahatma Gandhi pudo romper la solidaridad del *gol* patidar de las 21 aldeas.

---

[g] Se refiere al proverbio «Aunque amor mío tu eres muy querido para mí, ¿por qué me pides toda la rama? No estoy dispuesta a llegar siquiera con media rama, porque es de mango (y por lo tanto, muy valiosa)», analizado por Shahid Amin. «Small Peasant Commodity Production and Rural Indebtedness: the Culture of Sugarcane in Easteni UYP, c. 1880-1920», en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies*, 1996 (1982). [N. de las T.]

[h] Casta dominante de Gujarat. [N. de las T.]

[i] Circuito matrimonial Patidar. [N. de las T.]

No veo cómo puede pasarse por alto aquí la decisiva instrumentalidad de la mujer como objeto de intercambio simbólico. Sin embargo, se llega a esta conclusión: «La solidaridad de los *gols* era una forma de solidaridad de clase» (SS I, 202, 203, 207). La condición de la mujer «mejora» como secuela, al igual que la condición del insurgente bajo el poder colonial; pero entonces, ¿cuál es la diferencia? El subalterno masculino y el historiador resultan unidos aquí en el supuesto común de que el sexo procreativo es una especie aparte, que apenas —si acaso— se considera parte de la sociedad civil.

En el contexto de la India contemporánea, estas cuestiones no carecen de importancia. Así como los *ulgulan* [rebeliones] de 1899-1901 des-hegemonizaron el cristianismo milenarista en el contexto indio, también los *adivasis* parecen haberle sacado el jugo a las posibilidades emergentes de una religión centrada en deidades femeninas en el movimiento Devi de 1922-1923, un movimiento que impugnó activamente la re-inscripción de la tierra como propiedad privada.[37] En el actual contexto indio, ni la religión ni la femineidad muestran un potencial emergente de este tipo.

He dejado para el final dos amplias áreas en las que la instrumentalidad de la mujer adopta su forma más impresionante; las nociones de territorialidad y de modo comunal de poder.

Metáforas-concepto de territorialidad y de mujer

El concepto de territorialidad está implícito en la mayoría de los ensayos de los tres volúmenes de *Subaltern Studies.* Nuevamente, la exposición teórica explícita se encuentra en este caso en EAP. La territorialidad es la «atracción combinada de los lazos primordiales de parentesco y de comunidad» que forma parte «de la mecánica real de [...] la movilización autónoma» (EAP, 118). En el nivel más simple posible, es evidente que las nociones de parentesco resultan ancladas y consolidadas por medio del intercambio de mujeres. Esta consolidación, según Guha, rebasa la división religiosa entre lo hindú y lo musulmán. «En Tamil Nadu [...] con las cuatro [subdivisiones de la comunidad musulmana], la endogamia ayuda a reforzar sus identidades diferenciadas tanto en términos de parentesco como de territorio» (EAP, 299). En «Allahabad [...] los Mewati [...] realizaron una movilización masiva

37 Véase Hardiman, «Adivasi Assertion in South Gujarat: the Devi Movement of 1922-3» en 3.

de sus aldeas exógamas densamente emparentadas entre sí» (EAP, 316). En todos estos ejemplos, la mujer es el sintagma olvidado en la semiosis de la subalternidad de la insurrección.

A lo largo de estas páginas, mi propósito ha sido el de mostrar la complicidad entre sujeto y objeto de investigación: es decir, entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la subalternidad. Aquí también, la tendencia de los historiadores, no de ignorar, sino de re-nombrar la semiosis de la diferencia sexual como «clase» o «solidaridad de casta» (EAP, 316), guarda una suerte de relación con el intento general de los campesinos por anular la distinción entre consanguinidad y co-residencia. Como en el caso de las brutales costumbres matrimoniales de los *patidars,* aquí el historiador menciona la simple exclusión del subalterno como sujeto femenino (sexuado), sin detenerse a reflexionar sobre ella: «En cada una de estas (aldeas rebeldes), casi toda la población, *excluyendo a las mujeres adquiridas por matrimonio,* alegaba ser descendiente de un patrilinaje común, consanguíneo o mítico, y se consideraba como miembro del mismo clan o *gotra.* Esta creencia en un ancestro compartido hizo que la aldea se afirmara positivamente al actuar como una unidad de solidaridad y negativamente al poner en marcha un elaborado código de discriminación contra los extraños» (EAP, 311; el énfasis es mío).

A pesar de que todos aceptaron sin gran énfasis y trivialmente que la mujer, carente de una identidad propia, era quien hacía funcionar este patrilinaje consanguíneo o mítico; y a pesar de que, en opinión del historiador, «estos lazos primordiales con base aldeana eran el medio principal de movilización rebelde, de *mauza* a *mauza,* por todo el norte y el centro de India en 1857» (EAP, 315), parece que no podemos dejar de investigar la privación-de-sujeto de la mujer en el funcionamiento de esta movilización y de esta solidaridad. Me parece claro que si la cuestión de la conciencia subalterna femenina, cuya instrumentalidad es tan frecuentemente percibida como decisiva, es una pista falsa,[j] la cuestión de la conciencia del subalterno como tal debe juzgarse también como una pista falsa.

«La territorialidad actuaba en grado nada despreciable para frenar la resistencia contra la soberanía británica» (EAP, 331). Lo que esta resistencia requería era un concepto de «nación». Hoy, después de la informatización de la economía global, los conceptos mismos de nación se están volviendo problemáticos de una manera concreta:

---

[j] En el original, *red herring,* literalmente «arenque rojo», expresión intraducibie que indica algo que hace desviar la atención del punto principal.

> El modo de integración de los países subdesarrollados a la economía internacional ha cambiado, de una base exclusivamente ligada a la explotación de materias primas y mano de obra a otra en la que la manufactura ha ganado preponderancia. Este movimiento ha ocurrido paralelamente a la proliferación de zonas de procesamiento de exportaciones (ZPEs) en todo el mundo. Más que un concepto uniformemente definido o geográficamente delimitado, la zona de procesamiento de exportaciones provee una serie de incentivos y laxas restricciones para las corporaciones multinacionales por parte de los países en desarrollo en su esfuerzo por atraer inversión extranjera a la manufactura orientada a la exportación. Esto ha dado lugar a nuevas ideas sobre el desarrollo que *frecuentemente cuestionan las nociones preexistentes de soberanía nacional.*[38]

Si el insurgente campesino fue la víctima y el héroe desconocido de la primera ola de resistencia contra el imperialismo territorial en India, se sabe muy bien que, por razones de connivencia entre las estructuras patriarcales pre-existentes y el capitalismo internacional, la mujer subproletaria urbana es el sujeto paradigmático de la configuración actual de la División Internacional del Trabajo.[39] Conforme investigamos las pautas de resistencia entre estas «eventuales permanentes», los problemas de constitución-de-sujeto en la mujer subalterna van adquiriendo importancia.

El modo comunal de poder y el concepto de mujer

A pesar de que el concepto de modo comunal de poder de Partha Chatterjee no está implícito de modo tan generalizado en todo el trabajo del grupo, se trata de un argumento importante y sustantivo para el proyecto de los Estudios de la Subalternidad. Aquí se muestra que la importancia de las estructuras de poder comunales, basadas en gran parte en la familia y en el clan, abarcan partes extensas del mundo pre-capitalista. Nuevamente, la importancia definitoria decisiva, sintagmática y micrológicamente anterior, de la diferencia sexual en el despliegue de tal poder es excluida de antemano, de modo que se percibe a la sexualidad sólo como un elemento entre los muchos que impulsan esta «organización social de la producción» (SS II, 322). La tarea de hacer visible la figura de la mujer no es, quizás, una tarea que se pueda pedir con justicia al grupo. A esta lectora le parece, sin embargo, que

---

38 June Nash y María Patricia Fernández Kelley (eds.), *Women, Men and the International Division of Labor,* Albany, SunyPress, 1983, p. viii.

39 Trato este asunto en «The Poilitics of "Feminist Culture"», en *Praxis International.*

una historiadora feminista de la subalternidad tendría que plantearse el problema de la mujer como un asunto estructural más que marginal en cada uno de los muy diferentes tipos y culturas que Chatterjee invoca en «Más sobre los modos de poder y el campesinado».

Si en la explicación de la territorialidad noto una tensión entre las descripciones consanguíneas y espaciales que comparten el subalterno y el historiador, en el caso del «modo comunal de poder», se nos muestra un choque entre las explicaciones que emanan de percepciones «políticas» y aquellas que surgen del parentesco. Ésta es otra versión de la misma batalla: la aparente neutralización genérica del mundo, se explica finalmente mediante la razón, negando y subsumiendo la sociedad doméstica en la sociedad civil.

El antagonismo entre parentesco y política es uno de los argumentos principales de Chatterjee. ¿Qué papel juega aquí la figura de la mujer? En la dispersión del campo de poder, la división sexual del trabajo se define progresivamente desde arriba como participación compartida en el poder. Ese relato es la parte subyacente de la taxonomía de poder que Chatterjee expone.

Así, puede que haya otros modos de sustentar la propuesta de que «la estructura de la autoridad comunal debe localizarse fundamentalmente en la ideología». Nuestra explicación tomaría en cuenta las estructuras específicamente patriarcales que produce el campo discursivo de la unidad de la «comunidad en su conjunto». «La fuente de toda autoridad es la comunidad en su conjunto, donde nadie es depositario permanente de poderes delegados» (SS II, 341). Si se lee la narrativa de «la institucionalización de la autoridad comunal» (SS II, 323) con esto en mente, puede hacerse que la taxonomía de los modos de poder interactúe con la historia de la sexualidad.

Chatterjee cita a Víctor Turner, que propone que el resurgimiento de los modos comunales de poder frecuentemente crea formas de combatir las estructuras feudales: «La resistencia o revuelta frecuentemente adopta la forma de [...] *communitas*» (SS II, 339). Este aserto es particularmente desafiante en el caso de la deshegemonización de la monarquía. En esta fábula de ritmo rápido sobre el progreso de los modos de poder, puede verse que la idea de un tipo de rey puede haber suplido una brecha inherente a la ideología de la comunidad-en-su-conjunto: «Un nuevo tipo de jefe a quien Tacitus denomina "rey" *(rex)* que fue elegido dentro del "clan real"» (SS II, 323). La figura de la mujer intercambiada todavía produce la unidad cohesiva de un «clan», aún si lo que de ello emerge es un «rey». Y así, cuando la *comunidad* insurgente invoca al monarca contra la autoridad *feudal,* la explicación de que ellos están re-infundiendo en el rey —o-rellenándolo-con— la vieja ideología patriarcal de la consanguinidad, que nunca está lejos de la metáfora del Rey como Padre, parece aún menos sorprendente (SS III, 344).

Mi argumento es, por supuesto, que a través de todos estos ejemplos heterogéneos de territorialidad y del modo comunal de poder, la figura de la mujer, trasladándose de clan a clan, de familia a familia, como hija/hermana y esposa/madre, realiza la sintaxis de la continuidad patriarcal, aún si ella misma resulta así vaciada de una identidad propia. En este área particular, la continuidad de la comunidad o de la historia, tanto para el subalterno como para el historiador, se produce por encima (pretendo una metáfora copulativa, filosófica y sexualmente) del encubrimiento de su discontinuidad, por encima del repetido vaciamiento de su significado como instrumento.

Si aquí parezco intransigente, quizás la distancia recorrida entre, el alto estructuralismo y el actual anti-humanismo puede ser medida, de mejor manera a partir de dos célebres pasajes de dos hombres famosos. Primero, un ejemplo de olímpica destitución, que ignora el papel de la representación en la constitución-del-sujeto:

> Toda la demostración [...] ha podido ser llevada a buen término mediante una condición: considerar las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje [...] El hecho de que el mensaje [*message*] esté aquí constituido *por las mujeres del grupo* que circulan entre los clanes, líneas de descendencia o familias (y no como en el lenguaje propiamente dicho, *por las palabras del grupo* que circulan entre individuos) no altera en absoluto la identidad del fenómeno considerado en ambos casos. Este equívoco [entre valores y signos] se manifiesta divertidamente en una crítica que ha sido a veces dirigida a las *Structures élémentaires de la párente:* libro «anti-feminista», han dicho algunos, porque en él las mujeres son tratadas como objetos [...] [Pero] a diferencia de las mujeres, las palabras no hablan. Las mujeres son productoras de signos al mismo tiempo que los signos, como tales, no pueden reducirse al estado de símbolos o fichas.[40]

Y el segundo, que es el reconocimiento de un límite:

> Las significaciones o valores conceptuales que aparentemente están en juego, y son los medios, en todos los análisis nietzscheanos sobre la diferencia sexual, la «incesante guerra entre los sexos», el «odio mortal entre los sexos», el «amor», el erotismo, etc., están todos en el vector de lo que puede denominarse el proceso de *propiación* (apropiación, expropiación, tomar, tomar posesión, don e intercambio, dominio, servidumbre, etc.). Mediante numerosos análisis, que no puedo proseguir aquí, parece ser que, en virtud de la ley que

---

[40] Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology,* trad. Claire Jacobsop y Brooke Grundfest Schoepf, Carden City, Anchor Books, 1967, p. 60 [ed. cast.: *Antropología Estructural,* Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968, pp. 56-57]. Énfasis adicional.

> hemos formalizado, algunas veces la mujer es mujer al dar, *al darse a sí misma,* mientras que el hombre toma, posee, toma posesión, y algunas veces, por contraste, la mujer al darse a sí misma, se-da-a-sí-misma-como, y así simula y asegura para sí misma el dominio posesivo [...] Como una operación sexual, la propiación es más poderosa, por indecidible, que la cuestión de *ti esti* [qué es], que la cuestión del velo de la verdad o el significado del Ser. Tanto más —y este argumento no es ni secundario ni suplementario— porque el proceso de .propiación organiza la totalidad del proceso del lenguaje y del intercambio simbólico en general, incluyendo, entonces el de todos los enunciados *[énoncés]* ontológicos.[41]

Cito estos pasajes, de Lévi-Strauss y Derrida, separados por 20 años, como un signo de los tiempos. Pero no necesito agregar que, en el último caso, la cuestión del ser y el enunciado ontológico se relacionarían con el fenómeno de la conciencia subalterna como tal.

Envío

En estas páginas, he puesto énfasis reiteradamente en la complicidad entre el sujeto y el objeto de la investigación. Como sujeto de la investigación, mi papel en este ensayo ha sido enteramente parasitario, ya que mi único objeto han sido los mismos *Subaltern Studies.* Sin embargo, también yo misma soy parte de su objeto. Situada dentro del actual escenario académico del imperialismo cultural, con una cierta *corte d'entrée a* los talleres teóricos de élite en Francia, traigo noticias de las líneas-de-poder desde dentro del palacio. Nada puede funcionar sin nosotros, pero la parte que nos toca es por lo menos históricamente irónica.

¿Qué queda de la sugerencia post-estructuralista acerca de que *todo* trabajo es parasitario, ligeramente a un lado de lo que se desea cubrir adecuadamente: a saber, que el critico (historiador) y el texto (subalterno) están siempre «fuera/al lado de sí mismos»? La cadena de complicidades no se detiene con el cierre de un ensayo.

---

41 Derrida, *Spurs,* pp. 109-111.

2. Bajo los ojos de Occidente.
Saber académico y discursos coloniales

Chandra Talpade Mohanty

Cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de los «feminismos del Tercer Mundo» debe ocuparse de dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos «occidentales» hegemónicos y la formulación de cuestiones y estrategias feministas autónomas que estén arraigadas geográfica, histórica y culturalmente. El primer proyecto es de deconstrucción y desmantelamiento; el segundo, de edificación y construcción. Por más contradictorios que parezcan estos proyectos, con una labor negativa el primero y positiva el segundo, a menos que estas dos tareas se aborden simultáneamente, los feminismos del Tercer Mundo se arriesgan a la marginación o guetización tanto respecto de los discursos dominantes (de derechas y de izquierdas) como de los discursos feministas occidentales.

En estas páginas, me ocuparé del primer proyecto. Lo que quiero analizar en concreto es la producción de la «mujer del Tercer Mundo» como un sujeto monolítico, en singular, en algunos textos feministas (occidentales). La definición de la colonización a la que quisiera acogerme aquí es predominantemente discursiva y se centra en un determinado modo de apropiación y codificación del saber académico y del conocimiento sobre las mujeres en el Tercer Mundo a través del uso de categorías analíticas particulares utilizadas en obras específicas sobre el tema que toman como referente los intereses feministas tal y como éstos se han expresado en Estados Unidos y en Europa occidental. Si una de las tareas de la formulación y comprensión del *locus* de los feminismos del Tercer Mundo consiste en delinear el modo en que éstos resisten y trabajan contra aquello a lo que llamo el «discurso feminista occidental», entonces, un análisis de la construcción discursiva de las mujeres del Tercer Mundo en el feminismo occidental constituye un primer paso importante.

Claramente, ni el discurso feminista occidental ni la práctica política feminista occidental son únicas ni homogéneas en sus objetivos, intereses o análisis. Sin embargo, es posible trazar una coherencia de efectos resultante de la presuposición implícita de «El Occidente» (con todas sus complejidades y contradicciones) como referente principal en la teoría y la praxis. Mi referencia al «feminismo occidental» no pretende en absoluto dar a entender que se trata de un monolito. Más bien, intento llamar la atención sobre los efectos similares de distintas estrategias textuales utilizadas por escritoras para catalogar a otras como no occidentales y, por lo tanto, catalogarse a sí mismas como occidentales (implícitamente). Utilizo el término «feminista occidental» en este preciso sentido. Es posible presentar un razonamiento parecido respecto de las estudiosas de clase media de ciudades africanas y asiáticas que escriben sobre sus hermanas obreras o del campo y dan por sentado que sus propias culturas de clase media son la norma, catalogando las historias y culturas obreras de «otras». Así pues, aunque este capítulo se centre específicamente en lo que llamo el discurso «feminista occidental» sobre las mujeres en el Tercer Mundo, las críticas que presento atañen también a las estudiosas del Tercer Mundo que escriben sobre sus propias culturas empleando estrategias idénticas.

Debería tener alguna relevancia política que el término «colonización» haya pasado a denotar una variedad de fenómenos en obras recientes feministas y de izquierdas en general. Desde su valor analítico como categoría con la que designar el intercambio económico explotador tanto en el marxismo tradicional como en el contemporáneo[1] hasta su uso por las mujeres feministas de color en Estados Unidos para describir la apropiación de sus experiencias y de sus luchas por parte de los movimientos hegemónicos de mujeres blancas,[2] el término colonización se ha utilizado para caracterizar todo, desde las jerarquías económicas y políticas más evidentes hasta la producción de un discurso cultural particular sobre lo que se llama el Tercer

---

1 Véanse, en particular, Samir Amin, *Imperialism and Unequal Development*, Nueva York, Monthly Review Press, 1977 [ed. cast.: *Imperialismo y desarrollo desigual*, Barcelona, Fontanella, 1976]; Paul Baran, *The Political Economy of Growth*, Nueva York, New York Monthly Review Press, 1962; y André Gunder-Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York, Monthly Review Press, 1967 [ed. cast.: *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1976].

2 Véanse en especial Gloria Joseph y Jill Lewis, *Common Differences. Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*, Boston, Beacon Press, 1981; Cherrie Moraga, *Loving in the War Years*, Boston, South End Press, 1984; C. Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Albany, Kitchen Table Press, 1981 [ed. cast. (adaptada) a cargo de Cherrie Moraga y Ana Castillo: *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*, San Francisco, Ism Press, 1988]; Bárbara Smith (ed.), *Home Girls. A Black Feminist Anthology*, Nueva York, Kitchen Table Press, 1983.

Mundo.[3] Por más sofisticado o problemático que sea su uso como constructo explicativo, la colonización supone, de manera casi invariable, una relación de dominación estructural y una supresión —con frecuencia violenta— de la heterogeneidad del/los sujeto/s en cuestión.

Mi interés en este tipo de obras deriva de mi propia implicación y catexis en los debates contemporáneos en torno a la teoría feminista y a la necesidad política urgente de formar coaliciones estratégicas que atraviesen las fronteras de clase, raza y nación. Los principios analíticos que voy a discutir a continuación no hacen sino distorsionar las prácticas políticas feministas occidentales y limitar la posibilidad de coaliciones entre feministas occidentales (por lo general blancas), feministas obreras y feministas de color de todo el mundo. Estas limitaciones son evidentes en la construcción de las prioridades (consensuadas implícitamente) en torno a las que al parecer se espera que se organicen todas las mujeres. La conexión necesaria e integral entre saber académico feminista, y práctica y organización políticas feministas determina la importancia y el estatus de los escritos feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo, ya que la investigación académica feminista, al igual que la mayoría de investigaciones académicas de otro tipo, no consiste sólo en la producción de conocimiento sobre una determinada cuestión. Constituye una práctica directamente política y discursiva en la medida en que tiene un sentido y es ideológica. La mejor manera de verla es como un modo de intervención en discursos hegemónicos particulares (por ejemplo, en la antropología, la sociología y la crítica literaria tradicionales); es una praxis política que rebate y resiste al imperativo totalizador del antiquísimo conjunto de conocimientos «legítimos» y «científicos». Así pues, las prácticas académicas feministas (la lectura, la escritura, la crítica, etc.) están inscritas en relaciones de poder —relaciones que contrarrestan, relaciones a las que se resisten e incluso relaciones que apoyan, tal vez de manera implícita. De lo que no hay duda es de que no puede haber un saber académico apolítico.

La relación entre la «Mujer» (un otro cultural e ideológico compuesto, construido a través de distintos discursos figurativos —científicos, literarios, jurídicos, lingüísticos, cinematográficos, etc.) y las «mujeres» (sujetos materiales y reales de sus historias colectivas) es una de las cuestiones centrales

---

3 Términos como los de «Tercer Mundo» y «Primer Mundo» resultan muy problemáticos, tanto en la medida en que sugieren semejanzas asaz simplificadas entre los países así etiquetados como en tanto que refuerzan implícitamente las jerarquías económicas, culturales e ideológicas existentes evocadas al utilizar esta terminología. Empleo el término «Tercer Mundo» con plena conciencia de sus problemas y sólo porque es la terminología que por el momento tenemos a nuestra disposición. A lo largo de este libro utilizaré el término, pues, críticamente.

que intenta abordar la práctica académica feminista. Esta conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de la Mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación de identidad directa ni una relación de correspondencia o de implicación simple.[4] Se trata de una relación arbitraria establecida por culturas particulares. Me gustaría sugerir que las obras feministas que analizo aquí colonizan discursivamente las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, produciendo/representando así una «mujer del Tercer Mundo» compuesta y en singular —una imagen que parece construida de manera arbitraria pero que porta consigo, a pesar de ello, el sello de autoridad del discurso humanista occidental.[5]

Sostengo que la presuposición de privilegio y de universalidad etnocéntrica, por un lado, y una autoconciencia inadecuada sobre el efecto del saber académico occidental sobre el Tercer Mundo en el contexto de un sistema mundial dominado por Occidente, por otro lado, caracterizan un número considerable de obras feministas occidentales sobre las mujeres en el Tercer Mundo. El análisis de la «diferencia sexual» bajo la forma de una noción monolítica, en singular transcultural, de patriarcado o de dominio masculino lleva a la construcción de una noción igualmente reductora y homogénea de lo que llamo la «diferencia del Tercer Mundo» —ese algo estable y ahistórico que al parecer oprime a la mayoría de las mujeres de estos países, si no a todas. En la producción de esta diferencia del Tercer Mundo, los feminismos occidentales se apropian y colonizan las complejidades constitutivas que caracterizan las vidas de las mujeres en estos países. En este proceso de homogeneización y sistematización discursiva de la opresión de las mujeres en el Tercer Mundo, presente en gran parte del discurso feminista occidental reciente, se está ejerciendo un poder y este poder hay que definirlo y nombrarlo.

---

4 Estoy en deuda con Teresa de Lauretis por esta particular formulación del proyecto de teorización feminista. Véase en especial la introducción a su libro *Alicia Doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984 [ed. cast.: *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*, trad. de Silvia Iglesias Recuero, Madrid, Cátedra, 1992].

5 Este razonamiento es parecido a la definición que ofrece Homi Bhabha del discurso colonial como aquel que crea un espacio para una población sometida a través de la producción de conocimiento y del ejercicio de poder: «[E]l discurso colonial es un aparato de poder, un aparato que gira en torno al reconocimiento y a la negación de las diferencias raciales/culturales/históricas. Su función estratégica predominante es la de crear un espacio para una población sometida a través de la producción de un conocimiento conforme al cual se ejerce la vigilancia y se instiga una forma compleja de placer/displacer. Éste (esto es, el discurso colonial) persigue la legitimación de sus estrategias a través de la producción de conocimiento tanto por parte del colonizador como del colonizado, ambos valorados estereotipada pero antitéticamente», Homi Bhabha, «The Other Question. Stereotype and Colonial Discourse», *Screen 24*, núm. 6, noviembre-diciembre de 1983, p. 23.

En el contexto de la actual posición hegemónica de Occidente —el contexto de lo que Anouar Abdel-Malek llama una lucha por el «control de la orientación, regulación y decisión del proceso de desarrollo mundial a partir del monopolio del conocimiento científico y de la creatividad de las ideas por parte de los sectores avanzados»—,[6] el saber académico feminista occidental sobre el Tercer Mundo debe ser visto y analizado precisamente desde el punto de vista de su inscripción en estas relaciones particulares de poder y lucha. Debería ser evidente que no hay ningún marco patriarcal universal al que este saber académico intente combatir y resistir —a menos que postulemos una conspiración masculina universal o una estructura de poder ahistórica y monolítica. Sin embargo, existe un equilibrio de poder mundial particular dentro del cual hay que situar necesariamente todo análisis de la cultura, la ideología y las condiciones socioeconómicas. Abdel-Malek resulta nuevamente de utilidad aquí, al recordarnos el carácter inherente de la política en los discursos sobre la «cultura»:

> El imperialismo contemporáneo es, en un sentido real, un imperialismo hegemónico, que se extrema en el ejercicio de una violencia racionalizada y llevada a cotas nunca antes conocidas —a través de la sangre y el fuego, pero también a través de un intento de controlar los corazones y las mentes. Su contenido lo define la acción combinada del complejo militar-industrial y de los centros culturales hegemónicos de Occidente, todos ellos basados en los avanzados niveles de desarrollo alcanzados gracias al monopolio y al capital financiero y sostenidos por los beneficios tanto de la revolución científica y tecnológica como de la propia segunda revolución industrial.[7]

La investigación académica feminista occidental no puede eludir el desafío de situarse y analizar su papel dentro de este marco económico y político global. Quedarse cortas en este sentido supondría ignorar las complejas interconexiones entre las economías del Primer y del Tercer Mundo y el hondo efecto de éstas sobre las vidas de las mujeres en todos los países. No pongo en cuestión el valor descriptivo e informativo de la mayor parte de escritos feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo. Tampoco pongo en cuestión la existencia de un trabajo excelente que no cae en las trampas analíticas que me preocupan. De hecho, hablaré de un ejemplo de este tipo de trabajo más adelante. En el contexto del silencio abrumador sobre la experiencia de las mujeres en estos países, así como de la necesidad de forjar lazos internacionales entre las luchas políticas de las

---

6 Anouar Abdel-Malek, *Social Dialectics. Nation and Revolution*, Albany, State University of New York Press, 1981, p. 145.

7 *Ibidem*, pp. 145-146.

mujeres, este tipo de trabajo es a la vez pionero y absolutamente esencial. Sin embargo, quiero llamar la atención aquí tanto sobre el potencial explicativo de las estrategias analíticas particulares empleadas por este tipo de trabajos, como sobre su efecto político en el contexto de la hegemonía del saber académico occidental. Aunque los escritos feministas sigan estando marginados en Estados Unidos (salvo desde el punto de vista de las mujeres de color que se dirigen a las mujeres blancas privilegiadas), los trabajos feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo deben considerarse en el contexto de la hegemonía global del saber académico occidental —es decir, dentro de la producción, publicación, distribución y consumo de información e ideas. Marginales o no, estos trabajos tienen efectos e implicaciones políticas más allá de su público disciplinar o feminista inmediato. Uno de los efectos importantes de las «representaciones» dominantes del feminismo occidental es su fusión con el imperialismo a los ojos de mujeres concretas del Tercer Mundo.[8] De ahí la necesidad urgente de analizar las implicaciones políticas de nuestras estrategias y principios analíticos.

Mi crítica va dirigida a tres principios analíticos básicos que están presentes en el discurso feminista (occidental) sobre las mujeres en el Tercer Mundo. Dado que mi centro de atención principal es la colección «Mujeres en el Tercer Mundo» de la editorial Zed Press, mis comentarios sobre el discurso feminista occidental se circunscriben a mi análisis de los textos de esta colección.[9] Éste es

8 Una serie de documentos e informes sobre las Conferencias Internacionales sobre las Mujeres de las Naciones Unidas en Ciudad de México (1975) y Copenhague (1980), así como sobre la Conferencia Wellesley sobre Mujeres y Desarrollo de 1976, dan fe de ello. Nawal El Saadawi, Fatima Mernissi y Mallica Vajarathon («A Critical Look at the Wellesley Conference», *Quest*, núm. 4, invierno de 1978, pp. 101-107) caracterizaron la conferencia de Ciudad de México como un evento «planificado y organizado por estadounidenses», que situaba a las participantes del Tercer Mundo en el lugar de un público pasivo. Se centraron especialmente en la falta de autoconciencia por parte de las mujeres occidentales respecto de su implicación en los efectos del imperialismo y del racismo, una falta que se revelaba en su presuposición de una «sororidad internacional». Valery Amos y Pratibha Parmar («Challenging Imperial Feminism», *Feminist Review*, núm. 17, 1984) tildaron de «imperial» el feminismo euroestadounidense que intenta establecerse como único feminismo legítimo (p. 3).

9 La concepción de la colección «Mujeres en el Tercer Mundo» de la editorial Zed Press es única. Centro mi atención en ella porque es la única colección contemporánea que he encontrado que asume que las mujeres en el Tercer Mundo son un sujeto de estudio e investigación legítimo y diferente. Desde 1985, cuando escribí el grueso de este libro, se han publicado muchos nuevos títulos dentro de la colección. Así pues, Zed Press ha pasado a ocupar una posición bastante privilegiada en la difusión y construcción de discursos por y sobre las mujeres del Tercer Mundo. Varios libros de la colección son excelentes, en especial aquellos que hablan directamente de las luchas de resistencia de las mujeres. Además, Zed Press publica de forma sistemática textos progresistas feministas, antirracistas y antiimperialistas. Sin embargo, hay en la colección una serie de textos escritos por sociólogas, antropólogas y periodistas feministas que son sintomáticos del tipo de trabajo feminista occidental sobre las mujeres en el Tercer Mundo que me preocupa. Un análisis de algunas de

un modo de focalizar mi crítica. Sin embargo, aunque esté hablando de feministas que se identifican a sí mismas como pertenecientes cultural o geográficamente a Occidente, lo que digo sobre estos presupuestos o principios implícitos vale para cualquiera que utilice estos métodos, ya sean mujeres del Tercer Mundo en Occidente o mujeres del Tercer Mundo en el Tercer Mundo que escriben sobre estos temas y publican en Occidente. Así pues, no estoy desarrollando un razonamiento culturalista sobre el etnocentrismo; más bien, intento poner de relieve el modo en que se produce el universalismo etnocéntrico en determinados análisis. En realidad, mi razonamiento es válido para cualquier discurso que erija a sus propios autores en referente implícito, es decir, en patrón en función del cual catalogar y representar a los otros culturales. En el discurso, el poder se ejerce justamente por medio de este movimiento.

El primer presupuesto analítico en el que me centraré forma parte de la identificación estratégica de la categoría «mujeres» en relación con el contexto de análisis. La presuposición de que las mujeres son un grupo coherente y ya constituido con intereses y deseos idénticos, independientemente de la posición o de las contradicciones de clase, etnia o raza, implica una idea de la diferencia sexual o de género o incluso del patriarcado que es aplicable de forma universal y transcultural. (El contexto de análisis puede ser desde las estructuras de parentesco y la organización del trabajo hasta las representaciones mediáticas.) El segundo presupuesto analítico se hace evidente en el plano metodológico, en el modo acrítico en que se presenta la «prueba» de universalidad o validez transcultural. El tercero es un presupuesto más específicamente político que subyace a las metodologías y a las estrategias analíticas, a saber, el modelo de poder y lucha que éstas llevan implícito e insinúan. Sostengo que, a resultas de los dos modos —o, más bien, marcos— de análisis antes descritos, se adopta una idea homogénea de la opresión de las mujeres como grupo que, a su vez, produce la imagen de una «mujer media del Tercer Mundo». Esta mujer media del Tercer Mundo lleva una vida en esencia truncada, a causa de su género femenino (léase: constreñido sexualmente) y de su ser «del Tercer Mundo» (léase: ignorante, pobre, inculta, atada a la tradición, doméstica, centrada en la familia, victimizada, etc.). Esta imagen, sugiero, se produce en contraste con la autorrepresentación (implícita) de las mujeres occidentales como cultas, modernas, con control sobre sus propios cuerpos y sexualidades y con libertad para tomar sus propias decisiones.

---

estas obras puede servir de punto de entrada representativo al discurso que estoy intentando identificar y definir. Al centrarme en estos textos, por lo tanto, intento hacer una crítica interna: sencillamente, espero y exijo más de esta colección. Huelga decir que las casas editoriales progresistas cuentan también con sus propios sellos de autoridad.

La distinción entre la representación feminista occidental de las mujeres del Tercer Mundo y la presentación de sí que hacen las feministas occidentales es una distinción del mismo orden que la que establecían algunos marxistas entre la función de «mantenimiento» del ama de casa y el papel «productivo» real del trabajo asalariado o que la caracterización que los desarrollistas hacían del Tercer Mundo como región del mundo dedicada a la producción menor de «materias primas», en contraste con la actividad productiva «real» del Primer Mundo. Estas distinciones se establecen privilegiando un grupo particular como norma o referente. Tanto los hombres que se dedican al trabajo asalariado como los productores del Primer Mundo y, sugiero, las feministas occidentales, que en ocasiones muestran a las mujeres del Tercer Mundo desde la perspectiva de unas «nosotras mismas en estado bruto»,[10] se construyen a sí mismos como referente normativo de este tipo de analítica binaria.

Las mujeres como categoría de análisis: o todas nosotras hermanas en la lucha

La expresión «las mujeres como categoría de análisis» hace referencia al presupuesto decisivo de que todas las mujeres, de todas las clases y culturas, están de algún modo constituidas socialmente como un grupo homogéneo que queda identificado antes del proceso de análisis. Se trata de un presupuesto que caracteriza gran parte del discurso feminista. La homogeneidad de las mujeres como grupo no se basa en elementos biológicos esenciales, sino más bien en universales sociológicos y antropológicos de orden secundario. Así pues, por ejemplo, en cualquier artículo de análisis feminista, se caracteriza a las mujeres como un grupo único en función de una opresión común. Lo que une a las mujeres es una noción sociológica de la «identidad» de su opresión. En este punto, tiene lugar una elisión entre las «mujeres» como grupo construido discursivamente y las «mujeres» como sujetos materiales de su propia historia. De este modo, la homogeneidad de las mujeres como grupo, consensuada en el plano discursivo, se confunde con la realidad material de los grupos de mujeres, cada cual con su especificidad histórica. Esto resulta en la presuposición de que las mujeres son un grupo constituido ya desde siempre, al que los discursos científicos, económicos, legales y

10 Michelle Z. Rosaldo, «The Use and Abuse of Anthropology. Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding», *Signs* LIII, núm. 3, 1980, pp. 389-417.

sociológicos feministas etiquetan de carente de poder, explotado, acosado sexualmente, etc. (Adviértanse los parecidos con el discurso sexista que etiqueta a las mujeres de débiles, emocionales, con ansias matrimoniales, etc.). El énfasis no está en el desvelamiento de las especificidades materiales e ideológicas que constituyen un grupo particular de mujeres como «carentes de poder» en un contexto particular. Más bien se encuentra en el descubrimiento de varios ejemplos de grupos de mujeres sin poder para demostrar el argumento general de que las mujeres como grupo no tienen poder.

En este apartado me centraré en seis formas específicas en las que el discurso feminista occidental sobre las mujeres en el Tercer Mundo utiliza a las «mujeres» como categoría de análisis. Cada uno de estos ejemplos ilustra la construcción de las «mujeres del Tercer Mundo» como un grupo homogéneo «carente de poder», con frecuencia colocado en la posición de víctima implícita de sistemas socioeconómicos particulares. He optado por hablar de distintas autoras —desde Fran Hosken, que escribe ante todo sobre la mutilación genital femenina, a las autoras de la escuela de las Mujeres en el Desarrollo Internacional (Women in International Development, WID), que escriben sobre el efecto de las políticas de desarrollo sobre las mujeres del Tercer Mundo para públicos tanto occidentales como del Tercer Mundo. El parecido entre los presupuestos sobre las mujeres del Tercer Mundo de todos estos textos constituye la base de mi argumentación. Esto no significa equiparar todos los textos que analizo, ni poner a un mismo nivel sus puntos fuertes y sus debilidades. Las autoras de las que me ocuparé escriben con grados variables de cuidado y complejidad; sin embargo, el efecto de su representación de las mujeres del Tercer Mundo mantiene coherencia en todos los casos. En estos textos, se define a las mujeres como víctimas de la violencia masculina (Fran Hosken); dependientes universales (Beverly Lindsay y Maria Cutrufelli); víctimas del proceso colonial (Maria Cutrufelli); víctimas del sistema familiar árabe (Juliette Minces); víctimas del código islámico (Patricia Jeffery); y, por último, víctimas del proceso de desarrollo económico [Beverly Lindsay y la escuela (liberal) de las Mujeres en el Desarrollo Internacional]. Este modo de definir a las mujeres fundamentalmente desde el punto de vista de su estatus de objeto (del modo en que se ven afectadas o no por determinados sistemas e instituciones) es lo que caracteriza esta forma particular del uso de las «mujeres» como categoría de análisis. En el contexto de las mujeres occidentales que estudian/escriben sobre las mujeres en el Tercer Mundo, es preciso tanto nombrar como desafiar este tipo de objetualización (por más benévolas que sean sus motivaciones). Tal y como sostienen con considerable elocuencia Valerie Amos y Pratibha Parmar, «las teorías feministas que analizan nuestras prácticas culturales como «residuos feudales» o que nos etiquetan de «tradicionales»,

también nos pintan como mujeres políticamente inmaduras que necesitan que se las verse e instruya en el *ethos* del feminismo occidental. Por eso mismo, es preciso que las pongamos en cuestión sin cesar».[11]

Las mujeres como víctimas de la violencia masculina

Fran Hosken, al escribir sobre la relación entre los derechos humanos y la mutilación genital femenina en África y Oriente Medio, basa todo su análisis/condena de la mutilación en una premisa primordial: que el objetivo de esta práctica es «mutilar el placer y la satisfacción sexual de la mujer».[12] Esto, a su vez, le lleva a afirmar que la sexualidad de la mujer está controlada, al igual que su potencial reproductivo. A juicio de Hosken, la «política sexual masculina» en África y en todo el mundo comparte «el mismo objetivo político: asegurar por todos los medios la dependencia femenina y la sumisión total de las mujeres».[13] La violencia física contra las mujeres (violación, agresión sexual, extirpación, infibulación, etc.) se ejerce, pues, «con un consenso asombroso entre los hombres de todo el mundo».[14] Aquí, las mujeres aparecen sistemáticamente definidas como víctimas del control masculino — como las «oprimidas sexuales».[15] Aunque es verdad que el potencial de

---

11 Valery Amos y Pratibha Parmar, «Challenging Imperial Feminism», *Feminist Review*, núm. 17, 1984, p. 7. He analizado en detalle este punto en concreto en una crítica a la construcción que hace Robin Morgan de la «historia [*herstory*] de las mujeres» [sobre el término *herstory*, véase la nota b de Nirmal Puwar, «Poses y construcciones melodramáticas», en este mismo volumen] en su introducción a Robin Morgan (ed.), *Sisterhood is Global. The International Women's Movement Anthology*, Nueva York, Anchor Press/Doubleday, y Harmondsworth, Penguin, 1984: véase Chandra Talpade Mohanty, «Feminist Encounters. Locating the Politics of Experience», *Copyright*, núm. 1, otoño de 1987, en particular pp. 35-37.

12 Fran Hosken, «Female Genital Mutilation and Human Rights», *Feminist Issues* I, núm. 3, 1981, p. 11.

13 *Ibidem*, p. 14.

14 *Ibidem*.

15 Otro ejemplo de este tipo de análisis es la obra de Mary Daly, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978. La tesis de Daly en este texto, que las mujeres como grupo son víctimas sexuales, lleva a la autora a una comparación muy problemática entre la hostilidad contra las brujas y curanderas en Occidente, la práctica china de vendado de los pies de las niñas y la mutilación genital de las mujeres en África. En opinión de Daly, las mujeres en Europa, China y África constituyen un grupo homogéneo como víctimas del poder masculino. Este etiquetado (de las mujeres como víctimas sexuales) no sólo erradica las realidades y contradicciones históricas y materiales específicas que llevan a prácticas como la caza de brujas y la mutilación genital, y las perpetúan, sino que también borra las diferencias, complejidades y heterogeneidades de las vidas, por ejemplo, de las mujeres de diferentes clases, religiones y naciones en África. Tal y como ha señalado Audre Lorde en su *Sister Outsider* [Freedom (Ca.), Crossing Press, 1984 (ed. cast.: *La hermana, la extranjera*, trad. de María Corniero Fernández, Madrid, Horas y horas, 2002)],

violencia masculina contra las mujeres circunscribe y aclara en cierta medida su posición social, definir a las mujeres como víctimas arquetípicas congela a las mujeres en la posición de «objetos-que-se-defienden», a los hombres en la de «sujetos-que-ejercen-violencia» y a la sociedad (toda sociedad) en una división entre grupos de personas sin poder (léase: mujeres) y grupos de personas con poder (léase: hombres). Debemos teorizar e interpretar la violencia masculina dentro de sociedades específicas, a fin de entenderla mejor, así como de organizarnos con eficacia para cambiarla.[16] La sororidad no se puede dar por sentada en virtud del género; hay que forjarla en la práctica y con análisis históricos y políticos concretos.

Las mujeres como dependientes universales

La conclusión de Beverly Lindsay en su libro *Comparative Perspectives of Third World Women. The Impact of Race, Sex, and Class* [Perspectivas comparativas de las mujeres del Tercer Mundo. El impacto de la raza, el sexo y la clase][17] plantea que las «relaciones de dependencia, basadas en la raza, el sexo y la clase, se están perpetuando a través de instituciones sociales, educativas y económicas. Éstas constituyen los nexos entre las mujeres del Tercer Mundo». En estas líneas, al igual que en otros lugares, Lindsay da a entender que las mujeres del Tercer Mundo forman un grupo identificable sólo porque comparten dependencias. Si tener dependencias comunes fuera todo lo que hiciera falta para unir a las mujeres del Tercer Mundo como grupo, siempre se las percibiría como un grupo apolítico, sin estatus de sujeto. En lugar de ello, si hay algo que puede hacer que las mujeres del Tercer Mundo se constituyan como un grupo estratégico en esta coyuntura histórica es el contexto común de lucha política contra las jerarquías imperialistas, de clase, raza y género. Lindsay también plantea

---

las mujeres de África comparten una larga tradición de curanderas y diosas que tal vez las una de manera más propia que su estatus de víctimas. Sin embargo, tanto Daly como Lorde caen presas de los presupuestos universalistas sobre las «mujeres africanas» (tanto negativos como positivos). Lo que importa es el complejo abanico histórico de diferencias de poder, elementos comunes y resistencias que existen entre las mujeres de África y que construyen a las mujeres africanas como sujetos de su propia política.

16 Véase Felicity Eldhom, Olivia Harris y Kate Young, «Conceptualising Women», *Critique of Anthropology Women's Issue*, núm. 3, 1977, pp. 101-103, para una buena discusión de la necesidad de teorizar la violencia masculina dentro de marcos sociales específicos, en lugar de darla por universal.

17 Beverly Lindsay (ed.), *Comparative Perspectives of Third World Women. The Impact of Race, Sex, and Class*, Nueva York, Praeger, 1983.

que existen diferencias lingüísticas y culturales entre las mujeres vietnamitas y estadounidenses negras, pero que «ambos grupos son víctimas de raza, sexo y clase».[18] Una vez más, caracteriza a las mujeres negras y vietnamitas por su estatus de víctimas.

Analícense, asimismo, declaraciones como «mi análisis comenzará afirmando que todas las africanas son dependientes política y económicamente»;[19] «no obstante, de forma abierta o encubierta, la prostitución sigue siendo la fuente principal de trabajo, si no la única, para las africanas».[20] Todas las africanas son dependientes. La prostitución es la única opción laboral para las africanas en tanto grupo. Ambas afirmaciones son ilustrativas de las generalizaciones que salpican profusamente el libro de María Rosa Cutrufelli, *Women of Africa. Roots of Oppression* [Mujeres de África. Raíces de la opresión]. En la cubierta del libro, Cutrufelli aparece descrita como una escritora y socióloga italiana, marxista y feminista. ¿Cabría imaginar que alguien escribiera hoy por hoy un libro titulado *Mujeres de Europa. Raíces de la opresión*? No me estoy oponiendo al uso de agrupaciones universales con fines descriptivos. A las mujeres del continente africano se las puede caracterizar descriptivamente como «mujeres de África». Los problemas surgen cuando las «mujeres de África» se convierten en una agrupación sociológica homogénea caracterizada por dependencias comunes o por la carencia de poder (o incluso por determinadas fortalezas) —con ello estamos diciendo a la vez demasiado y demasiado poco.

Esto se debe a que las diferencias descriptivas de género se transforman en la división entre hombres y mujeres. Las mujeres se constituyen como grupo a través de relaciones de dependencia con respecto a los hombres, a los que se considera implícitamente responsables de estas relaciones. Cuando a las «mujeres de África» en tanto grupo (¿*versus* los «hombres de África» como grupo?) se las considera un grupo precisamente en la medida en que, por lo general, son dependientes y están oprimidas, el análisis de las diferencias históricas específicas se torna imposible, porque la realidad está al parecer siempre estructurada por divisiones —dos grupos mutuamente excluyentes y que en conjunto cubren toda la sociedad: las víctimas y los opresores. Aquí, lo sociológico sustituye a lo biológico, pero para producir el mismo resultado: una unidad de mujeres. Por consiguiente, lo que yo cuestiono no es el potencial descriptivo de la diferencia de género como origen de la opresión. Al utilizar las «mujeres de África» (en tanto grupo ya constituido de personas oprimidas) como categoría de análisis, Cutrufelli

18 *Ibidem*, p. 306.

19 María Rosa Cutrufelli, *Women of Africa. Roots of Oppression*, Londres, Zed Press, 1983, p. 13.

20 *Ibidem*, p. 33.

niega toda especificidad histórica a la posición de las mujeres como subordinadas, poderosas, marginales, centrales u otra cosa en relación con redes sociales y de poder particulares. Toma a las mujeres como un grupo unificado «sin poder» antes del análisis en cuestión. De este modo, de lo único de lo que se trata después es de especificar el contexto a partir del hecho. Se sitúa entonces a las «mujeres» en el contexto de la familia o del lugar de trabajo o dentro de redes religiosas casi como si estos sistemas existieran por fuera de las relaciones de las mujeres con otras mujeres y de las mujeres con los hombres.

El problema de esta estrategia analítica es que presupone que los hombres y las mujeres están ya constituidos como sujetos político-sexuales antes de su incorporación al escenario de las relaciones sociales. Sólo si suscribimos este presupuesto, podemos emprender análisis que estudien los «efectos» de las estructuras de parentesco, del colonialismo, de la organización del trabajo, etc., sobre las «mujeres», definidas de antemano como grupo. La cuestión crucial que se olvida de este modo es que las mujeres son el producto de estas mismas relaciones, a la vez que están implicadas en su formación. Tal y como sostiene Michelle Rosaldo, «el lugar de la mujer en la vida social humana no es en ningún sentido directo un producto de las cosas que hace (y aún menos una función de lo que ella es desde el punto de vista biológico), sino del sentido que sus actividades adquieren a través de interacciones sociales concretas».[21] Que las mujeres den a luz en distintas sociedades no es tan significativo como el valor que se otorga a dar a luz en estas sociedades. La distinción entre el acto de dar a luz y el estatus que se le concede es muy importante —y es preciso plantearla y analizarla en contexto.

Las mujeres casadas como víctimas del proceso colonial

En la teoría de Claude Lévi-Strauss sobre la estructura de parentesco como sistema de intercambio de mujeres, lo significativo es que el intercambio en sí no es constitutivo de la subordinación de las mujeres; las mujeres no están subordinadas por el hecho del intercambio, sino por las modalidades de intercambio instituidas y por los valores asociados a estas modalidades. Sin embargo, en su análisis en *Women of Africa* del ritual matrimonial de los bemba, un pueblo matrilineal y matrilocal de Zambia, Cutrefelli se centra en el intercambio marital de mujeres antes y después de la colonización,

---

21 M. Z. Rosaldo, «The Use and Abuse of Anthropology. Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding», *op. cit.*, p. 400.

en lugar de en el valor asociado a este intercambio en este contexto particular. Esto lleva a su definición de las mujeres bemba como un grupo coherente afectado de una forma particular por la colonización. Aquí, de nuevo, se construye a las mujeres bemba, de forma bastante unilateral, como víctimas de los efectos de la colonización occidental.

Cutrufelli cita el ritual matrimonial de los bemba como un acontecimiento con varias etapas «a través del cual un joven se incorpora al grupo familiar de su esposa, pasando a residir con ellos y a ofrecerles sus servicios a cambio de comida y mantenimiento».[22] Este ritual se extiende durante muchos años y la relación sexual varía en función del grado de madurez física de la chica. Hasta que la muchacha no pasa por una ceremonia de iniciación en la pubertad, no se consiente la penetración y el hombre no adquiere derechos legales sobre ella. Esta ceremonia de iniciación es el acto más importante de consagración del poder reproductivo de las mujeres, de manera que el rapto de una chica no iniciada no tiene consecuencias, mientras que se imponen duras penas por la seducción de una chica iniciada. Cutrufelli afirma que la colonización europea ha cambiado todo el sistema matrimonial. Ahora el joven tiene derecho a llevarse a su esposa y a apartarla de su gente a cambio de dinero. La consecuencia es que las mujeres bemba han perdido la protección de las leyes tribales. El problema con este análisis es que, aunque es posible ver cómo la estructura del contrato matrimonial tradicional (frente al contrato matrimonial postcolonial) brindaba a las mujeres cierto control sobre sus relaciones maritales, sólo un análisis de la importancia política de la práctica concreta que privilegia a una chica iniciada por encima de una no iniciada, que indique un cambio de las relaciones de poder femeninas a resultas de esta ceremonia, puede proporcionar una explicación fiel acerca de si las mujeres bemba estaban en efecto protegidas por las leyes tribales en todo momento.

No es posible, sin embargo, hablar de las mujeres bemba como un grupo homogéneo dentro de la estructura matrimonial tradicional. Las mujeres bemba antes de la iniciación están constituidas dentro de un conjunto de relaciones sociales diferente al de las mujeres bemba después de la iniciación. Tratarlas como un grupo unificado caracterizado por el hecho de su «intercambio» entre los parientes varones significa negar las especificidades sociohistóricas y culturales de su existencia y el valor diferencial asociado a su intercambio antes y después de su iniciación. Significa tratar la ceremonia de iniciación como un ritual sin consecuencias ni efectos políticos. Significa, asimismo, presuponer que, sólo con describir la estructura del

22 M. R. Cutrufelli, *Women of Africa. Roots of Oppression*, *op. cit.*, p. 43.

contrato matrimonial, se pone en evidencia la situación de las mujeres. Se coloca a las mujeres como grupo dentro de una estructura dada, pero no se hace ningún intento de trazar el efecto de la práctica marital en la constitución de las mujeres dentro de una red evidentemente cambiante de relaciones de poder. De este modo, se presupone que las mujeres son sujetos político-sexuales antes de su incorporación a las estructuras de parentesco.

Las mujeres y los sistemas familiares

Elizabeth Cowie señala, en otro contexto,[23] las consecuencias de este tipo de análisis al hacer hincapié en la naturaleza específicamente política de las estructuras de parentesco, que deben analizarse como prácticas ideológicas que designan a los hombres y a las mujeres como padre, marido, esposa, madre, hermana, etc. Así pues, sugiere Cowie, no es que las mujeres como mujeres estén situadas dentro de la familia. Más bien, la familia, como efecto de las estructuras de parentesco, es un lugar en el que se construyen las mujeres como mujeres, definidas dentro y por el grupo. Por lo tanto, por ejemplo, cuando Juliette Minces[24] cita la familia patriarcal como base para «la visión casi idéntica de las mujeres» que tienen las sociedades árabes y musulmanas, cae en esta misma trampa.[25] No sólo resulta problemático hablar de una visión de las mujeres compartida por todas las sociedades árabes y musulmanas (es decir, en más de veinte países diferentes) sin abordar las estructuras de poder históricas, materiales e ideológicas particulares que construyen estas imágenes, sino que hablar de la familia patriarcal o de la estructura de parentesco tribal como origen del estatus socioeconómico de las mujeres es presuponer de nuevo que las mujeres son sujetos político-sexuales antes de su incorporación a la familia. De este modo, a pesar de que, por un lado, las mujeres adquieren su valor o estatus en el seno de la familia, lo que al parecer estructura a las mujeres como grupo oprimido en estas sociedades es la presuposición de un único sistema de parentesco patriarcal (común a todas las sociedades árabes y musulmanas). Este sistema de parentesco único y coherente influye supuestamente en otra entidad dada y separada, las «mujeres». Así pues, todas las mujeres, con independencia de sus diferencias culturales y de clase, se ven afectadas por este sistema. No sólo se considera que todas las mujeres árabes y musulmanas

23 Elizabeth Cowie, «Woman as Sign», *m/f*, núm. 1, 1978, pp. 49-63.

24 Juliette Minces, *The House of Obedience. Women in Arab Society*, Londres, Zed Press, 1980.

25 Véase en especial *ibidem*, p. 23.

constituyen un grupo oprimido homogéneo, sino que no se analizan las prácticas específicas en el seno de la familia que constituyen a las mujeres como madres, esposas, hermanas, etc. Al parecer, los árabes y musulmanes nunca cambian lo más mínimo. Su familia patriarcal lleva transmitiéndose desde los tiempos del profeta Mahoma. Existen, por así decirlo, fuera de la historia.

Las mujeres y las ideologías religiosas

Es posible encontrar otro ejemplo del uso de las «mujeres» como categoría de análisis en los análisis transculturales que suscriben cierto reduccionismo económico a la hora de describir la relación entre la economía y factores como la política y la ideología. En estos casos, al reducir el nivel de la comparación a las relaciones económicas entre países «desarrollados y en desarrollo», se niega toda especificidad a la cuestión de las mujeres. Mina Modares, en un meticuloso análisis de las mujeres y el chiísmo en Irán, se centra en este mismo problema cuando critica las obras feministas que tratan el Islam como una ideología separada y exterior con respecto a las relaciones y prácticas sociales, en lugar de como un discurso que incluye normas para las relaciones económicas, sociales y de poder en el seno de la sociedad.[26] El trabajo por lo demás instructivo de Patricia Jeffery sobre las mujeres pirzada en la *purdah* [reclusión][27] considera que la ideología islámica provee una explicación parcial del estatus de las mujeres, en la medida en que brinda una justificación de la *purdah*. Aquí, la ideología islámica se reduce a un conjunto de ideas cuya interiorización por parte de las mujeres pirzada contribuye a la estabilidad del sistema. Sin embargo, la explicación principal que se da de la *purdah* se sitúa en el control que los hombres pirzada tienen sobre los recursos económicos y en la seguridad personal que la *purdah* ofrece a las mujeres pirzada.

Al tomar una versión específica del Islam como *el* Islam, Jeffery le atribuye una unicidad y una coherencia. Modares observa: «La «Teología Islámica» se impone entonces sobre una entidad separada y dada llamada las «mujeres». Se da así un paso más en la unificación: las mujeres (refiriéndose a *todas las mujeres*), con independencia de sus diferentes posiciones dentro de las sociedades, pasan a verse o no verse afectadas por el Islam. Estas concepciones proporcionan los ingredientes justos para una posibilidad no problemática de estudio transcultural de las mujeres».[28]

---

26 Mina Modares, «Women and Shiism in Iran», *m/f*, núm. 5-6, 1981, pp. 61-82.

27 Patricia Jeffery, *Frogs in a Well. Indian Women in Purdah*, Londres, Zed Press, 1979.

28 Mina Modares, «Women and Shiism in Iran», *op. cit.*, p. 63.

Marnia Lazreg hace un razonamiento parecido cuando aborda el reduccionismo inherente a la investigación académica sobre las mujeres de Oriente Medio y África del Norte:

> Se establece un ritual por el cual la autora apela a la religión como causa de la desigualdad de género, del mismo modo en que se hace de la religión la fuente del subdesarrollo en gran parte de la teoría de la modernización. De forma extraña e inquietante, el discurso feminista sobre las mujeres de Oriente Medio y África del Norte refleja la propia interpretación que ofrecen los teólogos de las mujeres en el Islam. Este paradigma tiene como efecto global la privación de las mujeres de presencia propia, de ser. En la medida en que se subsume a las mujeres en la religión, presentada en términos fundamentales, se considera inevitablemente que éstas evolucionan en un tiempo no histórico. Casi no tienen historia. De esta suerte, se anula la posibilidad de cualquier análisis del cambio.[29]

Aunque el análisis de Jeffery no sucumbe del todo a este tipo de idea unitaria de la religión (el Islam), sí que pliega todas las especificidades ideológicas a las relaciones económicas y universaliza a partir de esta asimilación.

Las mujeres y el proceso de desarrollo

Los mejores ejemplos de universalización a partir de un reduccionismo económico pueden encontrarse en la bibliografía liberal sobre las mujeres en el desarrollo internacional. Las defensoras de esta escuela intentan analizar el efecto del desarrollo sobre las mujeres del Tercer Mundo, a veces desde perspectivas que se autoproclaman feministas. Como mínimo, hay un interés evidente y un compromiso con la mejora de la vida de las mujeres en los países «en desarrollo». Estudiosas como Irene Tinker, Michelle Bo Bramsen, Ester Boserup y Perdita Huston han escrito sobre el efecto de las políticas de desarrollo sobre las mujeres en el Tercer Mundo.[30] Estas cuatro mujeres dan por sentado que «desarrollo»

---

[29] Marnia Lazreg, «Feminism and Difference. The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria», *Feminist Issues XIV*, núm. 1, primavera de 1988, p. 87.

[30] Irene Tinker y Michelle Bo Bramsen (eds.), *Women and World Development*, Washington D.C., Overseas Development Council, 1972; Ester Boserup, *Women's Role in Economic Development*, Nueva York, St. Martin's Press y Londres, Allen and Unwin, 1970; Perdita Huston, *Third World Women Speak Out*, Nueva York, Praeger, 1979. Es posible encontrar estas visiones en diferentes grados en recopilaciones como las del Wellesley Editorial Committee (Wellesley Editorial Committee (ed.), *Women and National Development. The Complexities of Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1977) y la de *Signs* de 1981 (*Signs*. Número especial: *Development and the Sexual Division of Labor* VII, núm. 2, invierno de 1981). Para una excelente introducción a las temáticas de las mujeres en el desarrollo internacional, véase ISIS, *Women in Development.*

es un sinónimo de «desarrollo económico» o «progreso económico». Al igual que en el caso de la familia patriarcal de Minces, el control sexual masculino de Hosken y la colonización occidental de Cutrufelli, el desarrollo se convierte aquí en un nivelador de todas las épocas. Las mujeres se ven afectadas de forma positiva o negativa por las políticas de desarrollo económico y ésta es la base para la comparación transcultural.

Por ejemplo, Huston afirma que el propósito de su estudio *Third World Women Speak Out* [Las mujeres del Tercer Mundo hablan claro] es describir el efecto del proceso de desarrollo sobre la «unidad familiar y cada uno de sus miembros» en Egipto, Kenia, Sudán, Túnez, Sri Lanka y México. Sostiene que los «problemas» y las «necesidades» expresadas por las mujeres del campo y la ciudad en estos países se centran todos en la educación y la formación, el trabajo y los salarios, el acceso a la salud y a otros servicios, la participación política y los derechos legales.[31] Huston relaciona todas estas «necesidades» con políticas de desarrollo insensibles que excluyen a las mujeres como grupo o categoría. A su juicio, la solución es simple: poner en marcha políticas de desarrollo mejoradas que hagan hincapié en la formación de las obreras del campo; utilizar aprendices y agentes de desarrollo rural que sean mujeres; fomentar las cooperativas de mujeres, etc.[32] Aquí, de nuevo, se presupone que las mujeres son un grupo o categoría coherente antes de su incorporación al «proceso de desarrollo». Huston da por sentado que todas las mujeres del Tercer Mundo tienen problemas y necesidades parecidos. Por lo tanto, deben tener intereses y objetivos parecidos. Sin embargo, no cabe duda de que no se puede considerar iguales los intereses de las amas de casa cultas y de clase media de las ciudades egipcias, por coger apenas un ejemplo, a los de las empleadas domésticas pobres y sin educación. Las políticas de desarrollo no afectan a ambos grupos del mismo modo. Las prácticas que caracterizan el estatus y los roles de las mujeres varían en función de la clase. Las mujeres se constituyen como mujeres a través de la compleja interacción entre la clase, la cultura, la religión y otras instituciones y marcos ideológicos. No son «mujeres» —un grupo coherente— sólo en virtud de un sistema o política económica particular. Este tipo de comparaciones transculturales reductoras resulta en la colonización de los detalles de la existencia cotidiana y de las complejidades de los intereses políticos que las mujeres de diferentes clases sociales y culturas representan y movilizan.

A Resource Guide for Organization and Action, Filadelfia, New Society Publishers, 1984. Para una discusión con tintes más políticos sobre feminismo y desarrollo y sobre los intereses de las mujeres pobres del Tercer Mundo, véase Gib Sen y Caren Grown, *Development Crises and Alternative Visions. Third World Women's Perspectives*, Nueva York, Monthly Review Press, 1987.

31 P. Huston, *Third World Women Speak Out*, *op. cit.*, p. 116.

32 *Ibidem*, pp. 119-122.

Resulta revelador que, para Huston, las mujeres de los países del Tercer Mundo sobre las que escribe tengan «necesidades» y «problemas» pero pocas o ninguna tengan «opciones» o libertad para actuar. Se trata de una interesante representación de las mujeres en el Tercer Mundo, una representación que dice mucho del modo latente en que las mujeres occidentales se presentan aquí a sí mismas, un modo que se presta al análisis. Escribe esta autora: «Lo que más me sorprendió e impresionó mientras escuchaba a estas mujeres en entornos culturales tan extremadamente diferentes era el asombroso punto hasta el cual todas ellas compartían —ya fueran cultas o analfabetas, de la ciudad o del campo— los valores más básicos: la importancia que concedían a la familia, la dignidad y la atención a los otros».[33] ¿Consideraría Huston estos valores poco comunes entre las mujeres de Occidente?

Lo que resulta problemático de este tipo de usos de las «mujeres» como grupo, como categoría estable de análisis, es que presuponen una unidad ahistórica, universal, entre las mujeres, basada en una idea generalizada de su subordinación. En lugar de demostrar analíticamente la producción de las mujeres como grupos políticos socioeconómicos dentro de contextos locales particulares, este movimiento analítico limita la definición del sujeto femenino a la identidad de género, pasando por completo por alto las identidades étnicas y de clase social. Lo que caracteriza a las mujeres como grupo es su género (definido desde una perspectiva sociológica, no necesariamente biológica) sobre y por encima de todo lo demás, lo cual sugiere una noción monolítica de la diferencia sexual. Constituidas las mujeres de esta suerte como grupo coherente, la diferencia sexual pasa a coincidir con la subordinación femenina y el poder queda definido automáticamente en términos binarios: personas que lo tienen (léase: hombres) y personas que no lo tienen (léase: mujeres). Los hombres explotan, las mujeres son explotadas. Este tipo de formulaciones simplistas son reductoras de las realidades históricas; resultan asimismo inútiles a la hora de diseñar estrategias para combatir las opresiones. Lo único que hacen es reforzar las divisiones binarias entre hombres y mujeres.

¿Cómo sería un análisis que no hiciera esto? La obra de María Mies ilustra la fuerza de un trabajo feminista occidental sobre las mujeres en el Tercer Mundo que no cae en las trampas que hemos analizado. El estudio que hizo Mies de las encajeras de Narsapur, India, intenta analizar detenidamente una industria que se desarrolla fundamentalmente en los hogares y en la que las «amas de casa» producen tapetes de encaje para el consumo en el mercado mundial.[34] A través de un análisis detallado de la estructura de la industria

---

33 *Ibidem*, p. 115.

34 María Mies, *The Lacemakers of Narsapur. Indian Housewives Produce for the World Market*, Londres, Zed Press, 1982.

del encaje, las relaciones de producción y reproducción, la división sexual del trabajo, los beneficios y la explotación y las consecuencias globales de definir a las mujeres como «amas de casa inactivas» y su trabajo como «actividades de ocio», Mies demuestra las cotas de explotación en esta industria y el impacto de este sistema de producción en las condiciones de vida y trabajo de las mujeres que participan de él. Además, la autora consigue analizar cómo la «ideología del ama de casa», la idea de una mujer que permanece sentada en el hogar, proporciona los elementos subjetivos y socioculturales necesarios para la creación y mantenimiento de un sistema de producción que contribuye a la creciente pauperización de las mujeres y las mantiene totalmente atomizadas y desorganizadas como trabajadoras. El análisis de Mies demuestra el efecto de determinado modo histórica y culturalmente específico de organización patriarcal, una organización construida a partir de la definición de las encajeras como amas de casa inactivas a escala familiar, local, regional, estatal e internacional. Las complejidades y los efectos de redes de poder particulares no sólo quedan subrayadas sino que constituyen la base del análisis que hace Mies de cómo este grupo particular de mujeres está situado en el centro de un mercado mundial explotador hegemónico.

El estudio de Mies es un buen ejemplo de lo que pueden lograr los análisis locales meticulosos y con una perspectiva política. Ilustra cómo se construye la categoría «mujeres» en distintos contextos políticos que con frecuencia existen de manera simultánea y superpuestos unos sobre otros. No hay ninguna generalización fácil en la dirección de las «mujeres en India» o las «mujeres en el Tercer Mundo»; tampoco hay una reducción de la construcción política de la explotación de las encajeras a las explicaciones culturales sobre la pasividad o la obediencia que podrían caracterizar a estas mujeres y su situación. Por último, esta modalidad de análisis local y político, que genera categorías teóricas desde el interior de la situación y el contexto que se analizan, sugiere asimismo estrategias correspondientes que pueden resultar eficaces para organizarse contra la explotación a la que se enfrentan las encajeras. Las mujeres de Narsapur no son meras víctimas del proceso de producción, porque se resisten al proceso, lo desafían y lo subvierten en distintas coyunturas. He aquí un ejemplo de cómo Mies delinea las conexiones entre la ideología del ama de casa, la autoconciencia de las encajeras y las interrelaciones entre ellas y el modo en que todo ello contribuye a las resistencias latentes que percibe entre las mujeres:

> La persistencia de la ideología del ama de casa y la autopercepción de las encajeras como productoras de pequeñas mercancías y no como trabajadoras no se mantienen únicamente gracias a la estructura de la industria en sentido estricto, sino también gracias a la difusión y refuerzo deliberados de las normas

> e instituciones patriarcales reaccionarias. Así pues, la mayoría de las encajeras expresaban la misma opinión sobre las normas de la *purdah* y de la reclusión en sus comunidades, difundidas asimismo por los exportadores de encajes. En concreto, las mujeres *kapu* decían que nunca habían salido de casa, que las mujeres de su comunidad no podían hacer un trabajo que no fuera el trabajo doméstico y los encajes, etc., pero, a pesar de que la mayoría de ellas seguía suscribiendo plenamente las normas patriarcales de las mujeres *gosha*, había asimismo elementos contradictorios en su conciencia. Así pues, aunque miraban con desprecio a las mujeres que podían trabajar fuera de casa —como las mujeres intocables *mala* y *madiga* u otras mujeres de las castas inferiores—, no podían pasar por alto que estas mujeres estaban ganando más dinero precisamente porque no eran respetables amas de casa, sino trabajadoras. En una discusión, llegaron a admitir que sería mejor si también ellas pudieran salir y hacer trabajo culí. Y, al preguntarles si estaban listas para salir de sus hogares y trabajar —en algún tipo de fábrica—, decían que lo harían. Esto demuestra que la *purdah* y la ideología del ama de casa, aunque siguen estando totalmente interiorizadas, tienen ya algunas grietas, porque se han visto confrontadas con distintas realidades contradictorias.[35]

Sólo comprendiendo las contradicciones inherentes a la posición de las mujeres en las distintas estructuras es posible concebir acciones y desafíos políticos eficaces. El estudio de Mies contribuye en gran medida a ofrecer este tipo de análisis. Aunque cada vez hay más trabajos feministas occidentales dentro de esta tradición,[36] existe también, por desgracia, un gran conjunto de escritos que sucumben al reduccionismo cultural analizado antes.

---

35 *Ibidem*, p. 157.

36 Véanse los ensayos de Vanessa Maher, Diane Elson y Ruth Pearson y de Maila Stevens en Kate Young, Carol Walkowitz y Roslyn McCullagh (eds.), *Of Marriage and the Market. Women's Subordination in International Perspective*, Londres, CASE Books, 1981; y los artículos de Vivian Mob y Michele Mattelart en June Nash y Helen I. Safa (eds.), *Sex and Class in Latin America. Women's Perspectives on Politics, Economics and the Family in the Third World*, South Hadley (Mass.), Bergin and Garvey, 1980. Para ejemplos de un trabajo excelente y autoconsciente de la mano de feministas que escriben sobre mujeres de sus mismas situaciones históricas y geográficas, véanse M. Lazreg, «Feminism and Difference. The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria», *op. cit.*; el artículo de Spivak «A Literary Representation of the Subaltern: A Woman's Text from the Third World» (en Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Methuen, 1987, pp. 241-268); y Lab Mani, «Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India», *Cultural Critique*, otoño de 1987, pp. 119-156

Universalismos metodológicos, o la opresión de las mujeres como fenómeno global

Los escritos feministas occidentales sobre las mujeres en el Tercer Mundo suscriben una serie de metodologías para demostrar el funcionamiento transcultural universal del dominio masculino y de la explotación femenina. Resumo y critico a continuación este tipo de métodos, yendo de los más simples a los más complejos.

En primer lugar, las pruebas del universalismo se obtienen a través del uso de un método aritmético. El razonamiento es el siguiente: cuanto mayor es el número de mujeres que llevan velo, más universal es la segregación y control sexual de las mujeres.[37] Por medio de un mecanismo similar, a partir de muchos ejemplos diferentes y fragmentados de una serie de países se deriva al parecer también un hecho universal. Por ejemplo, las musulmanas de Arabia Saudita, Irán, Pakistán, India y Egipto llevan algún tipo de velo. Por lo tanto, dice este razonamiento, el control sexual de las mujeres es un hecho universal en estos países.[38] Fran Hosken escribe que «la violación, la prostitución forzosa, la poligamia, la mutilación genital, la pornografía, las palizas contra niñas y mujeres y la *purdah* (segregación de las mujeres) son todas violaciones de los derechos humanos básicos».[39] Al equiparar la *purdah* a la violación, la violencia doméstica y la prostitución forzosa, Hosken afirma que la función de «control sexual» de la *purdah* es la explicación fundamental de su existencia, cualquiera que sea el contexto. Se niega, así, a las instituciones de la *purdah* toda especificidad y toda contradicción cultural e histórica y se excluye por completo cualquier aspecto potencialmente subversivo.

En estos dos ejemplos, el problema no es afirmar que la práctica de llevar velo esté muy extendida. Esta afirmación puede hacerse en función de las cifras disponibles. Sin embargo, lo que hay que cuestionar es el salto analítico de la práctica del velo a una afirmación de su importancia general para el control de las mujeres. Aunque pueda haber un parecido físico en los velos que llevan las mujeres de Arabia Saudita e Irán, el significado específico asociado a esta práctica varía en función del contexto cultural e ideológico. Además, el espacio simbólico ocupado por la práctica de la *purdah*

---

37 Ann Deardon (ed.), *Arab Women*, Informe núm. 27, Londres, Minority Rights Group, 1975, pp. 4-5.

38 *Ibidem*, pp. 7, 10.

39 F. Hosken, «Female Genital Mutilation and Human Rights», *op. cit*., p. 15.

puede tener parecidos en determinados contextos, pero esto no indica automáticamente que las prácticas tengan de por sí una importancia idéntica en el entorno social. Por ejemplo, como es bien sabido, las mujeres iraníes de clase media utilizaron el velo durante la revolución de 1979 como señal de su solidaridad con sus hermanas de clase obrera, con velo, mientras que en el Irán contemporáneo, las leyes islámicas obligatorias dictan que todas las mujeres iraníes lleven velo. Aunque en ambos ejemplos cabría dar explicaciones parecidas del velo (oposición al Sah y a la colonización cultural occidental en el primer caso y una verdadera islamización de Irán en el segundo), el sentido concreto asociado a las mujeres iraníes que llevan velo es claramente diferente en estos dos contextos históricos. En el primer ejemplo, llevar velo es un gesto a la vez revolucionario y de oposición por parte de las mujeres iraníes de clase media; en el segundo ejemplo, se trata de un mandato institucional coercitivo.[40] A partir de este tipo de análisis diferenciado, específico y de contexto, pueden generarse estrategias políticas eficaces. Presuponer que la mera práctica del velo femenino en una serie de países musulmanes es una señal de la opresión universal de las mujeres a través de la segregación sexual no sólo es analíticamente reductor sino que, además, resulta bastante inútil en lo que se refiere a la elaboración de una estrategia política de oposición.

En segundo lugar, conceptos como los de reproducción, división sexual del trabajo, familia, matrimonio, hogar, patriarcado, etc., se utilizan con frecuencia sin una concreción en los contextos culturales e históricos locales. Las feministas utilizan estos conceptos para explicar la subordinación de las mujeres, al parecer dando por sentada su aplicabilidad universal. Por ejemplo, ¿cómo es posible aludir a «la» división sexual del trabajo cuando el contenido de esta división cambia radicalmente de un ambiente a otro y de una coyuntura histórica a otra? En el plano más abstracto, lo relevante es la asignación diferencial de tareas conforme al sexo; sin embargo, esto dista mucho del significado o valor que el contenido de esta división sexual del trabajo adopta en diferentes contextos. En la mayoría de casos, la asignación de tareas en función del sexo tiene un origen ideológico. No hay duda de que una afirmación como «las mujeres están concentradas en los trabajos de servicios en una gran cantidad de países de todo el mundo» resulta válida desde el punto de vista descriptivo. Tal vez, entonces, desde el punto de vista descriptivo, quepa aseverar la existencia de una división sexual del trabajo similar (de acuerdo con la cual las mujeres trabajan en puestos de servicios como enfermería y cuidado de niños, trabajo social, etc., y los hombres en

---

40 Véase Azar Tabari, «The Enigma of the Veiled Iranian Women», *Feminist Review*, núm. 5, 1980, pp. 19-32, para una discusión detallada.

otro tipo de ocupaciones) en muchos países diferentes. Sin embargo, el concepto de la «división sexual del trabajo» va más allá de una mera categoría descriptiva. Señala el valor diferencial que se otorga al trabajo de los hombres frente al trabajo de las mujeres.

Con frecuencia, la sola existencia de una división sexual del trabajo se toma como prueba de la opresión de las mujeres en distintas sociedades. Esto resulta de una confusión entre los potenciales descriptivo y explicativo del concepto de la división sexual del trabajo, así como de una fusión de ambos. Desde un punto de vista superficial, situaciones parecidas pueden tener explicaciones radicalmente diferentes, con su propia especificidad histórica, y no es posible tratarlas como si fueran idénticas. Por ejemplo, el aumento de los hogares con cabeza de familia mujer en el Estados Unidos de clase media podría interpretarse como un signo de gran independencia y avance feminista, dando por sentado que este incremento está relacionado con la decisión femenina de ser madre soltera, con un número creciente de madres lesbianas, etc. Sin embargo, el reciente aumento de hogares con cabeza de familia mujer en América Latina,[41] que de primeras podría considerarse una señal de que las mujeres están adquiriendo más poder para tomar decisiones, se concentra en los estratos más pobres, donde las alternativas vitales están más restringidas económicamente. Es posible hacer un razonamiento parecido en relación con el incremento de familias encabezadas por mujeres entre las mujeres negras y chicanas de Estados Unidos. La correlación positiva entre hogares monoparentales y nivel de pobreza entre mujeres de color y mujeres blancas de clase obrera en Estados Unidos ya ha recibido incluso un nombre: feminización de la pobreza. Así pues, por más que se pueda afirmar que hay un aumento de los hogares encabezados por una mujer en Estados Unidos y América Latina, no se puede analizar este incremento como un indicador universal de la independencia de las mujeres, ni se puede entender como un indicador universal del empobrecimiento femenino. Es evidente que el significado y las explicaciones de este aumento varían de acuerdo con el contexto sociohistórico.

Del mismo modo, la existencia de una división sexual del trabajo en la mayoría de contextos no puede ser explicación suficiente de la subordinación universal de las mujeres dentro de la mano de obra. Para demostrar que la división sexual del trabajo es una señal de la devaluación del trabajo de las mujeres hacen falta análisis meticulosos. En otras palabras, la «división

---

41 Olivia Harris, *Latin American Women*, Informe núm. 57, Londres, Minority Rights Group, 1983. Entre los informes del Minority Rights Group [Grupo por los derechos de las minorías] figuran también Ann Deardon (ed.), *Arab Women*, *op. cit.* y Rounaq Jahan y Hyoung Cho (eds.), *Women in Asia*, Informe núm. 45, Londres, Minority Rights Group, 1980.

sexual del trabajo» y las «mujeres» no son categorías analíticas acordes. Conceptos como el de la división sexual del trabajo sólo pueden ser de utilidad si se generan a través de análisis locales y contextuales.[42] Desde el momento en que se da por sentado que este tipo de conceptos son aplicables universalmente, la homogeneización resultante de la clase, la raza, la religión y las prácticas materiales cotidianas de las mujeres en el Tercer Mundo puede crear una falsa idea de comunidad de opresiones, intereses y luchas entre las mujeres a escala global. Más allá de la sororidad, sigue habiendo racismo, colonialismo e imperialismo.

Por último, algunas autoras confunden el uso del género como categoría de análisis hiperónima con la demostración y la ejemplificación universalistas de esta categoría. En otras palabras, los estudios empíricos sobre las diferencias de género están inmersos en cierta confusión con respecto a la organización analítica de la investigación transcultural. La reseña que escribió Beverly Brown del libro *Nature, Culture and Gender* [Naturaleza, cultura y género][43] ilustra a la perfección este punto. Brown sugiere que naturaleza/cultura y femenino/masculino son categorías hiperónimas que organizan y sitúan categorías menores (como salvaje/doméstico y biología/tecnología) dentro de su lógica. Estas categorías son universales en el sentido de que organizan el universo de un sistema de representaciones. Esta relación es totalmente independiente de la verificación universal de cualquier categoría particular. La crítica de Brown gira en torno a la cuestión de que en lugar de clarificar la generalizabilidad de naturaleza/cultura = femenino/masculino como categorías organizativas hiperónimas, *Nature, Culture and Gender* interpreta que la universalidad de esta ecuación reside en el ámbito de la verdad empírica, por lo que es posible investigarla a través del trabajo de campo. De este modo, se pierde la utilidad del paradigma naturaleza/cultura = femenino/masculino como modo universal de organización de la representación dentro de cualquier sistema sociohistórico concreto. Se adopta un universalismo metodológico a partir de la reducción de las categorías analíticas naturaleza/cultura = femenino/masculino a una exigencia de prueba empírica de su existencia en diferentes culturas. Los discursos de la representación se confunden con las realidades materiales y se pierde la distinción hecha antes entre la «Mujer» y las «mujeres». El trabajo feminista que desdibuja esta distinción (curiosamente a menudo presente en determinadas autorrepresentaciones de las feministas occidentales) acaba a la larga construyendo imágenes

---

42 Véase F. Eldhom, O. Harris y K. Young, «Conceptualising Women», *op. cit.*

43 Beverly Brown, «Displacing the Difference: Review of *Nature, Culture and Gender*», *m/f*, núm. 8, pp. 79-89. Marilyn Strathern y Carol McCormack (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

monolíticas de las «mujeres del Tercer Mundo» al ignorar las relaciones complejas y móviles entre su materialidad histórica en el plano de las opresiones específicas y de las alternativas políticas, por un lado, y sus representaciones discursivas generales, por otro.

Por resumir: he analizado tres movimientos metodológicos identificables en los estudios transculturales feministas (y en otras investigaciones académicas) que intentan sacar a la luz la universalidad de la posición subordinada de las mujeres en la sociedad. El siguiente y último apartado reúne los anteriores en un intento de delinear los efectos políticos de las estrategias analíticas en el contexto de los escritos feministas occidentales sobre las mujeres en el Tercer Mundo. Mis argumentos no van tanto dirigidos contra la generalización como a favor de generalizaciones más meticulosas y específicas históricamente, sensibles a las realidades complejas. Mis argumentos tampoco niegan la necesidad de forjar identidades y afinidades políticas estratégicas. Así pues, aunque las mujeres indias de diferentes religiones, castas y clases podrían fraguar una unidad política a partir de organizarse contra la brutalidad policial contra las mujeres,[44] cualquier análisis de la brutalidad policial debe estar contextualizado. Las coaliciones estratégicas que construyen identidades políticas de oposición están de por sí basadas en la generalización y en unidades provisionales, pero el análisis de estas identidades grupales no puede basarse en categorías universalistas y ahistóricas.

El (los) sujeto(s) del poder

Este apartado vuelve a mi análisis inicial de la naturaleza inherentemente política del saber académico feminista y a los intentos de aclarar lo que planteo respecto a la posibilidad de detectar un movimiento colonialista cuando hay una conexión hegemónica entre el Primer y el Tercer Mundo en la investigación académica. Los nueve textos de la colección Mujeres en el Tercer Mundo de Zed Press que he analizado[45] se centraban en los siguientes ámbitos comunes a la

---

44 Madhu Kishwar y Ruth Vanita (eds.), *In Search of Answers. Indian Women's Voices from Manushi*, Londres, Zed Press, 1984.

45 Zed Press publicó los siguientes libros: P. Jeffery, *Frogs in a Well. Indian Women in Purdah*, *op. cit.*; Latin American and Caribbean Women's Collective, *Slaves of Slaves*, Londres, Zed Press, 1980; Gail Omvedt, *We Will Smash This Prison. Indian Women in Struggle*, Londres, Zed Press, 1980; J. Minces, *The House of Obedience. Women in Arab Society*, *op. cit.*; Bobby Siu, *Women of China. Imperialism and Women's Resistance. 1900-1949*, Londres, Zed Press, 1981; Ingela Bendt y James Downing, *We Shall Return. Women in Palestine*, Londres, Zed Press, 1982; M. R. Cutrufelli, *Women of Africa. Roots of Oppression*, *op. cit.*; M. Mies, *The Lacemakers of Narsapur. Indian Housewives Produce for the World Market*, *op. cit.*, y Miranda Davis, *Third World/Second Sex* I, Londres, Zed Press, 1983.

hora de analizar el «estatus» de las mujeres dentro de distintas sociedades: religión, estructuras familiares/de parentesco, el sistema legal, la división sexual del trabajo, la educación y, por último, la resistencia política. Una gran cantidad de escritos feministas occidentales sobre las mujeres en el Tercer Mundo se centra en estos temas. Desde luego que el centro de atención de los textos de Zed varía. Por ejemplo, dos de los estudios, *We Shall Return. Women of Palestine* [Volveremos. Mujeres de Palestina] y *We Will Smash This Prison. Indian Women in Struggle* [Acabaremos con esta cárcel. Mujeres indias en lucha], se centran explícitamente en la militancia y en la implicación política femeninas, mientras que *The House of Obedience. Women in Arab Society* [La casa de la obediencia. Mujeres en la sociedad árabe] se ocupa del estatus legal, religioso y familiar de las mujeres árabes. Además, cada texto manifiesta distintas metodologías y grados de cuidado a la hora de hacer generalizaciones. Es interesante resaltar, sin embargo, que casi todos los textos toman a las «mujeres» como categoría de análisis del modo descrito antes.

Sin duda, se trata de una estrategia analítica que ni está limitada a estas publicaciones de Zed Press ni es sintomática de las publicaciones de Zed Press en general. Sin embargo, cada uno de los textos en cuestión presupone que las «mujeres» tienen una identidad grupal coherente dentro de las diferentes culturas analizadas, anterior a su incorporación a las relaciones sociales. De este modo, Gail Omvedt puede hablar de las «mujeres indias» aunque en realidad se esté refiriendo a un grupo particular de mujeres en el Estado de Maharashtra; Cutrufelli puede analizar las «mujeres de África» y Minces puede hablar de las «mujeres árabes» como si estos grupos de mujeres tuvieran algún tipo de coherencia cultural evidente, diferente de la de los hombres en estas sociedades. Se da por sentado que el «estatus» o «posición» de las mujeres no necesita demostración, porque las mujeres, como grupo ya constituido, están situadas dentro de estructuras religiosas, económicas, familiares y legales. Sin embargo, este planteamiento de acuerdo con el cual se considera que las mujeres son un grupo coherente en todos los contextos, con independencia de la clase o el origen étnico, estructura en última instancia el mundo en términos binarios y dicotómicos, desde los que se ve a las mujeres en todo momento en oposición a los hombres, el patriarcado equivale siempre, y necesariamente, al dominio masculino y se da por hecho, de forma implícita, que quienes construyen los sistemas religiosos, legales, económicos y familiares son los hombres. De este modo, tanto los hombres como las mujeres son siempre, al parecer, conjuntos poblacionales constituidos y las relaciones de dominio y explotación se plantean también en términos de conjuntos de personas —conjuntos que entran en relaciones de explotación. Sólo cuando se considera que los hombres y las mujeres constituyen categorías o grupos diferentes que poseen, en tanto grupos, categorías de experiencia, cognición e intereses diferentes y ya constituidas es posible una dicotomía tan simplista.

¿Qué supone esto en relación con la estructura y el funcionamiento de las relaciones de poder? Para establecer el carácter común de las luchas de las mujeres del Tercer Mundo a través de las clases y las culturas contra una idea general de opresión (que tiene sus raíces fundamentales en el grupo en el poder, esto es, en los hombres), se hace necesario adoptar lo que Michel Foucault llama el modelo «jurídico-discursivo» del poder,[46] cuyas características principales son «una relación negativa» (límite y carencia), una «insistencia en la norma» (que constituye un sistema binario), un «ciclo de prohibición», la «lógica de la censura» y una «uniformidad» de un aparato que funciona en distintos planos. El discurso feminista sobre el Tercer Mundo que presupone una categoría (o grupo) homogénea llamada mujeres opera necesariamente por medio del establecimiento de divisiones de poder originarias. Las relaciones de poder están estructuradas desde el punto de vista de una fuente unilateral e indiferenciada de poder y de una reacción acumulativa frente al poder. La oposición es un fenómeno generalizado creado como respuesta al poder —que, a su vez, está en manos de determinados grupos de personas.

El principal problema de esta definición del poder es que encierra todas las luchas revolucionarias en estructuras binarias —tener poder contra no tenerlo. Las mujeres son grupos unificados sin poder. Si la lucha por una sociedad justa se concibe en términos del paso de la falta de poder al poder para las mujeres como grupo, y esto es lo que da a entender el discurso feminista que estructura la diferencia sexual desde el punto de vista de la división entre los sexos, entonces, la nueva sociedad será estructuralmente idéntica a la organización existente de las relaciones de poder, constituyéndose como una simple inversión de lo que existe. Si las relaciones de dominación y explotación se definen en términos de divisiones binarias —grupos que dominan y grupos que son dominados—, entonces se da a entender sin duda que el acceso al poder de las mujeres como grupo basta para desmantelar la organización existente de las relaciones. Pero las mujeres, como grupo, no son en ningún sentido superiores o infalibles por esencia. El quid del problema estriba en ese presupuesto inicial de las mujeres como grupo o categoría homogénea («las oprimidas»), un presupuesto familiar en los feminismos radicales y liberales occidentales.[47]

---

46 Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*, editado y traducido por Collin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980, pp. 135-145.

47 Para un análisis conciso de los feminismos radicales y liberales occidentales, véase Zillah R. Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York, Longman, 1981, y Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, Boston, G. K. Hall, 1983.

¿Qué sucede cuando este presupuesto de las «mujeres como grupo oprimido» aparece en el contexto de los escritos feministas occidentales sobre las mujeres del Tercer Mundo? En este punto es donde se produce el movimiento colonialista. Al comparar la representación que se hace de las mujeres en el Tercer Mundo con aquello a lo que antes me he referido como la presentación que hacen de sí mismos los feminismos occidentales en el mismo contexto, vemos que las únicas en convertirse en verdaderos «sujetos» de esta contrahistoria son las feministas occidentales. Las mujeres del Tercer Mundo, por el contrario, nunca se yerguen por encima de la debilitadora generalidad de su estatus de «objetos».

Aunque los presupuestos feministas radicales y liberales de las mujeres como clase sexual puedan dilucidar (por más inadecuada que sea esta dilucidación) la autonomía de algunas luchas concretas de las mujeres en Occidente, la aplicación de la idea de las mujeres como categoría homogénea a las mujeres en el Tercer Mundo coloniza y se apropia de la pluralidad de posiciones simultáneas de los diferentes grupos de mujeres en los marcos étnicos y de clase social; con ello, les arrebata a la larga su capacidad de acción histórica y política. Del mismo modo, muchas autoras de Zed Press que se basan en las estrategias analíticas básicas del marxismo tradicional crean también de forma implícita una «unidad» de las mujeres al sustituir la «actividad de las mujeres» por la categoría «trabajo» como elemento teórico determinante principal de la situación de las mujeres. Así, una vez más, se constituye a las mujeres como grupo coherente no a partir de cualidades o necesidades «naturales», sino de la «unidad» sociológica de su papel en la producción doméstica y en el trabajo asalariado.[48] En otras palabras, el discurso feminista occidental, al tomar a las mujeres como grupo coherente y ya constituido, situado en estructuras legales, de parentesco y de otro tipo, define a las mujeres del Tercer Mundo como sujetos fuera de las relaciones sociales, en lugar de examinar el modo en que las mujeres se constituyen a través de estas mismas estructuras.

Las estructuras legales, económicas, religiosas y familiares se abordan como fenómenos juzgados conforme a criterios occidentales. Es aquí donde entra en juego la universalidad etnocéntrica. En el momento en que se define estas estructuras como «subdesarrolladas» o «en desarrollo» y se coloca a las mujeres dentro, se produce una imagen implícita de la «mujer media del Tercer Mundo». Se trata de una transformación de la «mujer oprimida»

---

48 Véase Donna Haraway, «A Manifesto for Cyborgs. Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s», *Socialist Review*, núm. 80, marzo-abril de 1985, en especial, p. 76 [ed. cast.: «Manifiesto para *cyborgs*. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX», en *Ciencia, cyborgs y mujeres*, trad. de Manuel Talens, Madrid, Cátedra, 1995].

(implícitamente occidental) en la «mujer oprimida del Tercer Mundo». Mientras que la categoría «mujer oprimida» se genera a través de una atención exclusiva a la diferencia de género, la categoría «mujer oprimida del Tercer Mundo» tiene un atributo adicional –la «diferencia del Tercer Mundo». La diferencia del Tercer Mundo incluye una actitud paternalista hacia las mujeres del Tercer Mundo.[49] Como los análisis de los distintos temas antes identificados (parentesco, educación, religión, etc.) se realizan en el contexto del «subdesarrollo» relativo del Tercer Mundo (un paso que supone nada menos que confundir injustificadamente el desarrollo con el camino particular tomado por Occidente en su desarrollo, así como ignorar la direccionalidad de las relaciones de poder entre el Primer y el Tercer Mundo), las mujeres del Tercer Mundo como grupo o categoría quedan definidas automáticamente como religiosas (léase: poco progresistas), centradas en la familia (léase: tradicionales), poco sofisticadas legalmente (léase: todavía no conscientes de sus derechos), analfabetas (léase: ignorantes), domésticas (léase: atrasadas) y, en ocasiones, revolucionarias (léase: su país está en situación de guerra, ¡deben luchar!). Así es cómo se produce la «diferencia del Tercer Mundo».

Cuando se sitúa la categoría «mujeres sexualmente oprimidas» dentro de sistemas concretos del Tercer Mundo definidos de acuerdo con una escala normada conforme a presupuestos eurocéntricos, no sólo se define a las mujeres del Tercer Mundo de un modo particular antes de su incorporación a las relaciones sociales, sino que, en tanto que no se establecen conexiones con los desplazamientos de poder Primer/Tercer Mundo, se refuerza la presuposición de que el Tercer Mundo sencillamente no ha evolucionado hasta el punto en que lo ha hecho Occidente. Esta modalidad de análisis feminista, al homogeneizar y sistematizar las experiencias de los diferentes grupos de mujeres de estos países, borra todos los modos y experiencias resistentes y marginales.[50] Resulta significativo que ninguno de los textos que he examinado de la

---

49 Valery Amos y Pratibha Parmar («Challenging Imperial Feminism», *op. cit.*) describen los estereotipos culturales presentes en el pensamiento feminista euroestadounidense: «La imagen es la de una mujer asiática pasiva, sometida a prácticas opresivas en el seno de la familia asiática, y va acompañada de un énfasis en el deseo de "ayudar" a las mujeres asiáticas a liberarse de su rol. O está la mujer afrocaribeña dominante y fuerte que, pese a su "fuerza", se ve explotada por un "sexismo" considerado claramente característico de las relaciones entre los hombres y las mujeres afrocaribeños» (p. 9). Estas imágenes ilustran hasta qué punto el paternalismo constituye un elemento esencial del pensamiento feminista que incorpora los estereotipos señalados, un paternalismo que puede llevar a que las prioridades de las mujeres de color las terminen definiendo las feministas euroestadounidenses.

50 Analizo la cuestión de la teorización de la experiencia en Ch. T. Mohanty, «Feminist Encounters. Locating the Politics of Experience», *op. cit.* y Biddy Martin y Chandra Talpade Mohanty, «Feminist Politics. What's Home Got to Do With It?», en Teresa de Lauretis (ed.), *Feminist Studies, Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 191-212.

colección de Zed Press se centre en la política lésbica o en la política de organizaciones étnicas y religiosas marginales de los grupos de mujeres del Tercer Mundo. De este modo, la resistencia no puede definirse más que como algo acumulativamente reactivo, no como un elemento inherente al funcionamiento del poder. Si, tal y como ha sostenido Michel Foucault, la única forma posible de entender el poder es en el contexto de la resistencia,[51] esta conceptualización errónea resulta problemática tanto desde el punto de vista analítico, como estratégico. Limita el análisis teórico, así como refuerza el imperialismo cultural occidental. En el contexto del equilibrio de poder Primer/Tercer Mundo, los análisis feministas que ejercen y sostienen la hegemonía de la idea de la superioridad de Occidente, producen un conjunto correspondiente de imágenes universales de la mujer del Tercer Mundo, imágenes como la de la mujer con velo, la madre fuerte, la virgen casta, la esposa obediente, etc. Estas imágenes tienen un esplendor universal, ahistórico, que pone en marcha un discurso colonialista que ejerce un poder muy específico, en tanto que define, codifica y mantiene las relaciones existentes entre el Primer y el Tercer Mundo.

A modo de conclusión, permítaseme sugerir algunos parecidos desconcertantes entre el sello de autoridad característico de este tipo de trabajos feministas occidentales sobre las mujeres en el Tercer Mundo y el sello de autoridad del proyecto del humanismo en general —el humanismo como proyecto político e ideológico occidental que entraña la necesaria recuperación de «Oriente» y de la «Mujer» en tanto otros. Muchos pensadores contemporáneos, entre los que figuran Michel Foucault, Jacques Derrida, Julia Kristeva, Gilles Deleuze y Félix Guattari y Edward Said,[52] han escrito extensamente sobre ese antropomorfismo y ese etnocentrismo subyacentes que conforman una problemática humanista hegemónica que confirma y legitima de forma reiterada la centralidad del hombre (occidental). Teóricas feministas como Luce Irigaray, Sarah

---

51 Ésta es una de las cuestiones centrales que Foucault plantea en su reconceptualización de las estrategias y mecanismos de las redes de poder. Véase Michel Foucault, *The History of Sexuality I. An Introduction*, traducido por Robert Hurley, Nueva York, Random House, 1978 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1978], y *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*, *op. cit.*

52 Michel Foucault, *The History of Sexuality I. An Introduction*, *op. cit.* y *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*, *op. cit.*; Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974 [ed. cast.: *De la gramatología,* México, Siglo XXI, 1998]; Julia Kristeva, *Desire in Language*, Nueva York, Columbia University Press, 1980; Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia,* Nueva York, Viking, 1977 [ed. cast.: *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia,* Barcelona, Barral Editores, 1973]; y Edward Said, *Orientalism,* Nueva York, Vintage, 1978 [ed. cast.: *El orientalismo,* Barcelona, Debate, 2002].

Kofman y Helen Cixous[53] han escrito también sobre la recuperación y la ausencia de la mujer/mujeres dentro del humanismo occidental. Puede decirse de manera concisa que el trabajo de todos estos pensadores se centra en el desvelamiento de los intereses políticos que subyacen a la lógica binaria del discurso y la ideología humanistas, por medio de los cuales, en palabras de un valioso artículo, «el primer término (mayoritario: Identidad, Universalidad, Cultura, Verdad, Imparcialidad, Razón, Justicia, etc.), que es, en realidad, secundario y derivado (una construcción), aparece privilegiado y coloniza el segundo término (minoritario: diferencia, temporalidad, anarquía, error, parcialidad, sinrazón, desviación, etc.), que, en realidad, es primario y generador».[54] En otras palabras, sólo en la medida en que la «mujer/mujeres» y «el Oriente» quedan definidos como otros o periféricos, puede el antropo/humanismo (occidental) representarse a sí mismo como centro. No es el centro lo que determina la periferia, sino la periferia la que, en su delimitación, determina el centro. Del mismo modo en que feministas como Kristeva y Cixous deconstruyen el atropomorfismo latente del discurso occidental, he sugerido aquí una estrategia paralela que desvele el etnocentrismo latente de determinados escritos feministas sobre las mujeres en el Tercer Mundo.[55]

---

53 Luce Irigaray, «This Sex which is Not One» y «When the Goods Get Together», en Elaine Marks y Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms*, Nueva York, Schoken Books, 1981, pp. 99-110; Helene Cixous, «The Laugh of the Medusa» en *New French Feminisms, op. cit.*, pp. 245-68 [ed. cast.: *La risa de la medusa*, Rubí, Anthropos, 1995]. Para un buen análisis de la obra de Sarah Kofman, véase Elizabeth Berg, «The Third Woman», *Diacritics*, verano de 1982, pp. 11-20.

54 William V. Spanos, «*Boundary 2* and the Polity of Interest. Humanism, the Center Elsewhere, and Power», *Boundary 2* XII, núm. 3/13, núm. 1, primavera-otoño de 1984.

55 Para una argumentación que reclama una nueva concepción del humanismo en el trabajo sobre las mujeres del Tercer Mundo, véase M. Lazreg, «Feminism and Difference. The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria», *op. cit.* Aunque la postura de Lazreg pueda parecer diametralmente opuesta a la mía, la veo como una extensión provocadora y potencialmente constructiva de algunas de las consecuencias que se siguen de mi argumentación. Al criticar el rechazo feminista del humanismo en nombre del «Hombre esencial», Lazreg señala lo que llama un «esencialismo de la diferencia» dentro de estos mismos proyectos feministas. Pregunta esta autora: «¿En qué medida puede el feminismo occidental prescindir de una ética de la responsabilidad a la hora de escribir sobre diferentes mujeres? La cuestión no es ni subsumir a otras mujeres bajo la propia experiencia, ni mantener una verdad diferente para ellas. Más bien, se trata de permitirles ser, a la vez que reconocemos que lo que son es tan importante, legítimo y comprensible como lo que somos nosotras mismas [...] De hecho, cuando las feministas niegan esencialmente a otras mujeres la humanidad que reivindican para sí mismas, están prescindiendo de toda restricción ética. Participan del acto de escisión del universo social entre nosotros y ellos, sujeto y objetos» (pp. 99-100). Tanto este artículo de Lazreg como un ensayo de Satya P. Mohanty titulado «Us and Them. On the Philosophical Bases of Political Criticism» [Nosotros y ellos. Sobre las bases filosóficas de la crítica política] (en *Yale Journal of Criticism*, núm. 2, marzo, pp. 1-31) sugieren caminos constructivos para los análisis transculturales autoconscientes, análisis que superen lo deconstructivo y avancen hacia una modalidad fundamentalmente productiva para designar terrenos coincidentes de cara a la comparación

Tal y como discutíamos antes, la comparación entre el modo en que se presentan a sí mismas las feministas occidentales y las representaciones que el feminismo occidental ofrece de las mujeres en el Tercer Mundo arroja importantes resultados. Las imágenes universales de la mujer del Tercer Mundo (la mujer con velo, la virgen casta, etc.), imágenes construidas a partir de la suma de la «diferencia del Tercer Mundo» a la «diferencia sexual», se predican a partir de presupuestos relativos al carácter secular y liberado de las mujeres occidentales y a su control sobre sus propias vidas (y, por lo tanto, perfilan sin duda con más claridad estos presupuestos). No estoy dando a entender con esto que las mujeres occidentales sean seculares, liberadas y tengan control sobre sus propias vidas. Estoy refiriéndome a una presentación discursiva de sí, no necesariamente a una realidad material. Si ésta fuera la realidad material, no habría ninguna necesidad de movimientos políticos en Occidente. De igual modo, sólo desde la posición privilegiada de Occidente es posible definir el Tercer Mundo como subdesarrollado y dependiente económicamente. Sin el discurso sobredeterminado que crea el Tercer Mundo, no habría ningún Primer Mundo (único y privilegiado). Sin la «mujer del Tercer Mundo», la particular presentación de sí que dan las mujeres occidentales, de la que hemos hablado antes, resultaría problemática. Lo que sugiero, entonces, es que una permite y sostiene la otra. Esto no significa que el sello de los escritos feministas occidentales sobre el Tercer Mundo tenga la misma autoridad que el proyecto del humanismo occidental. No obstante, en el contexto de la hegemonía de las altas esferas académicas occidentales en la producción y difusión de textos y en el contexto del imperativo legitimador del discurso humanista y científico, es muy posible que la definición de «la mujer del Tercer Mundo» como un monolito coincida con la praxis económica e ideológica más amplia de la investigación y del pluralismo científicos «imparciales», que no son sino manifestaciones de superficie de una colonización económica y cultural latente del mundo «no occidental». Ha llegado la hora de ir más allá de ese Marx para el que fue posible decir: no pueden representarse a sí mismos, hay que representarlos.

---

transcultural. El segundo ensayo invita no a un «humanismo», sino a una reconsideración de la cuestión de lo «humano» en un contexto posthumanista. Sostiene que no hay ninguna incompatibilidad necesaria entre la deconstrucción del humanismo occidental y una elaboración constructiva de lo humano y que esta elaboración es esencial si el discurso político-crítico contemporáneo quiere evitar las incoherencias y debilidades de una postura relativista.

3. Notas sobre lo «postcolonial»

Ella Shohat

La oposición académica a la Guerra del Golfo movilizó una serie de términos familiares —«imperialismo», «neocolonialismo», «neoimperialismo»— en un contraataque verbal contra el Nuevo Orden Mundial. Pero llamaba la atención la ausencia de la discusión del término «postcolonial», incluso en los discursos de quienes en otras ocasiones habían destacado por su defensa. Dada la extraordinaria circulación del término en conferencias, publicaciones y reestructuraciones curriculares académicas recientes, esta invisibilidad repentina resultaba un tanto desconcertante. ¿Era pura coincidencia? ¿O hay algo en el término «postcolonial» que no se presta a una crítica geopolítica o a una crítica de las macronarraciones de la Guerra del Golfo en los medios de comunicación dominantes? Cuando hay líneas trazadas sobre la arena que siguen asediando las geografías del Tercer Mundo, se hace urgente preguntarse cómo podemos describir el significado de lo «postcolonial». Desde mi posición particular de profesora universitaria arabojudía, cuyas topografías culturales están (des)localizadas entre Iraq, Israel/Palestina y Estados Unidos, quisiera explorar algunas de las ambigüedades teóricas y políticas de lo «postcolonial».

A pesar de su mareante multiplicidad de posicionalidades, curiosamente, la teoría postcolonial no ha abordado la política de situación del propio término «postcolonial». En lo que sigue, propongo iniciar una interrogación de este término, planteando cuestiones relativas a sus usos ahistóricos y universalizadores y a las implicaciones potencialmente despolitizadoras de estos usos. La creciente aceptación institucional del término «postcolonial» y de los estudios postcoloniales como disciplina emergente (manifiesta en los anuncios de empleo de la Modern Language Association [Asociación de Lenguas Modernas], que piden especializaciones en «literatura postcolonial») está cargada de ambigüedades. Mi experiencia reciente como miembro del comité de estudios

internacionales multiculturales de una de las secciones de la City University of New York [Universidad de la Ciudad de Nueva York] ilustra algunas de estas ambigüedades. En respuesta a la propuesta que presentamos, los miembros del comité curricular universitario, en su mayoría conservadores, se resistieron ferozmente a cualquier lenguaje que invocara temas como «imperialismo y crítica tercermundista», «neocolonialismo y prácticas culturales de resistencia» y «geopolítica del intercambio cultural». Sin embargo, se sintieron perceptiblemente aliviados al ver la palabra «postcolonial». Sólo el gesto diplomático de renunciar a los aterradores términos de «imperialismo» y «neocolonialismo» a favor del pastoral «postcolonial» aseguró el visto bueno.

Mi intención aquí no es sólo diseccionar el término «postcolonial» desde el punto de vista semántico, sino situarlo geográfica, histórica e institucionalmente, planteando al mismo tiempo dudas sobre su capacidad de acción política. La cuestión en juego es la siguiente: ¿qué perspectivas se están promoviendo dentro de lo «postcolonial»? ¿Con qué fines? ¿Y con qué déficits? En esta breve discusión, no pretendo ni analizar la variedad de provocadores escritos producidos bajo la rúbrica de la teoría postcolonial, ni simplemente esencializar el término «postcolonial», sino, antes bien, revelar sus escurridizos significados políticos, que más de una vez escapan a las intenciones claramente de oposición de los profesionales que han desarrollado esta teoría. Abogaré en estas páginas por un uso más restringido, con una especificidad histórica y teórica, del término «postcolonial», un uso que lo sitúe en un contexto relacional con respecto a otras categorías (igualmente problemáticas).

Lo «postcolonial» no apareció para llenar un espacio vacío en el lenguaje del análisis político-cultural. Por el contrario, su amplia aceptación durante los últimos años de la década de 1980 coincidió y dependió del eclipse de un paradigma anterior, el del «Tercer Mundo». El cambio terminológico es un indicador del prestigio profesional y del aura teórica que han adquirido una serie de temas, en comparación con el aura más activista que en otro tiempo tenía el «Tercer Mundo» dentro de los círculos académicos progresistas. Acuñado en la década de 1950 en Francia por analogía con el tercer estado (los plebeyos, aquellos que no pertenecían ni a la nobleza ni al clero), el término «Tercer Mundo» ganó adeptos a escala internacional tanto en contextos académicos como políticos, en particular en referencia a los movimientos nacionalistas anticoloniales de entre las décadas de 1950 y 1970, así como al análisis político-económico de la teoría de la dependencia y de la teoría del sistema-mundo (André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, Samir Amin).

En la última década, hemos asistido a una crisis terminológica en torno al concepto de «Tercer Mundo». La teoría de los tres mundos es, en verdad, tal y como han apuntado muchos críticos, muy problemática.[1] Para empezar, los procesos históricos de las tres últimas décadas han abierto una serie de desarrollos muy complejos y políticamente ambiguos. El periodo de la denominada «euforia tercermundista» —una breve fase en la que parecía que los izquierdistas del Primer Mundo y las guerrillas del Tercer Mundo avanzarían cogidos del brazo hacia la revolución global— ha dado paso al desmoronamiento del modelo comunista soviético, a la crisis de los socialismos existentes, a la frustración de la esperada revolución tricontinental (con Ho Chi Minh, Frantz Fanon y Che Guevara como figuras talismán), a la constatación de que los condenados de la tierra no son unánimemente revolucionarios (ni necesariamente aliados entre sí) y al reconocimiento de que la geopolítica internacional y el sistema económico global han obligado, incluso a los regímenes socialistas, a hacer de algún modo las paces con el capitalismo transnacional. Y, a pesar de las pautas generales de hegemonía geopolítica, las relaciones de poder en el Tercer Mundo son también dispersas y contradictorias. Además, la lucha Primer Mundo/Tercer Mundo se desarrolla no sólo entre naciones (India/Pakistán, Iraq/Kuwait), sino también en el seno mismo de las naciones, con relaciones en constante transformación entre grupos dominantes y subalternos, poblaciones colonizadoras y nativas, así como en una situación marcada por oleadas de inmigración postindependencia hacia países del Primer Mundo (Gran Bretaña, Francia, Alemania y Estados Unidos) y hacia países del Tercer Mundo más prósperos (los Estados del Golfo). La idea de los tres mundos, en suma, aplana heterogeneidades, encubre contradicciones y elide diferencias.

Esta crisis en el pensamiento «tercermundista» ayuda a explicar el actual entusiasmo por el término «postcolonial», una nueva designación para los discursos críticos que tematizan las cuestiones derivadas de las relaciones coloniales y sus secuelas, cubriendo un periodo histórico amplio (incluido el presente). Omitiendo el sufijo «ismo» de «postcolonialismo», el adjetivo «postcolonial» suele unirse a los nombres de «teoría», «espacio», «condición» e «intelectual», y tiende a ser un sustituto del calificativo «tercermundista» en

---

1 Véanse, por ejemplo, Aijaz Ahmad, «Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory"», Social Text, núm. 17, otoño de 1987; Arjun Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», Public Culture, núm. 2.2, 1990; Robert Stam, «Eurocentrism, Afrocentrism, Polycentrism. Theories of Third Cinema», Quaterly Review of Film and Video XIII, núms. 1-3, primavera de 1991; Chandra Talpade Mohanty, «Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism», en Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), Third World Women and the Politics of Feminism, Indiana University Press, 1991.

relación con el sustantivo «intelectual». El calificativo «tercermundista», por el contrario, acompaña con más frecuencia los nombres de «naciones», «países» y «pueblos». En fecha más reciente, lo «postcolonial» se ha sustantivado y se utiliza tanto en singular como en plural («postcoloniales») para designar a los sujetos de la «condición postcolonial».[2] La consagración definitiva del término llegó con la desaparición del guión. Apoyado con frecuencia por el sustantivo «postcolonialidad», con claras connotaciones teóricas, lo «postcolonial» disfruta de una gran visibilidad en los estudios (culturales) académicos angloestadounidenses y en publicaciones de análisis discursivo-culturales con desinencias postestructuralistas.[3]

Llena de ecos de la «postmodernidad», la «postcolonialidad» marca un estado, situación, condición o época contemporánea.[4] El prefijo «post», entonces, alinea el «postcolonialismo» con una serie de otros «posts» («postestructuralismo», «postmodernismo», «postmarxismo», «postfeminismo», «postdeconstruccionismo»), con los que comparte la idea de un movimiento más allá. Sin embargo, mientras que estos «posts» hacen en gran medida referencia al desbancamiento de teorías filosóficas, estéticas y políticas anticuadas, lo «postcolonial» implica al mismo tiempo un rebasamiento de la teoría nacionalista anticolonial y un movimiento más allá de un punto específico de la historia, el del colonialismo y las luchas nacionalistas del Tercer Mundo. En este sentido, el prefijo «post» alinea lo «postcolonial» con otro género de «posts» —«postguerra», «postguerra fría», «postindependencia», «postrevolución»—, que subrayan un tránsito hacia un nuevo periodo y un cierre de determinado acontecimiento o época histórica, sellado oficialmente con una fecha. Aunque las periodizaciones y la relación entre las teorías de una época y las prácticas que la constituyen siempre conforman terrenos de disputa, me parece que uno y otro género de lo «post» son en todo caso distintos en sus énfasis referenciales: mientras que el primero hace hincapié en los avances disciplinares característicos de la historia intelectual, el segundo pone el énfasis en las estrictas cronologías de la historia *tout court* [a secas]. Esta tensión no expresada entre las teleologías filosófica e histórica de lo «postcolonial» subyace en parte, me atrevo a sostener, a algunas de las ambigüedades conceptuales del término.

---

2 ¿Tiene esta condición ecos del lenguaje del existencialimo o se trata de ecos del postmodernismo?

3 Queda aún por abordar con más rigor las relaciones entre lo «postcolonial», la «postcolonialidad» y el «postcolonialismo».

4 Para una interpretación de las relaciones entre postmodernismo y postcolonialismo, véase Kwame Anthony Appiah, «Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?», *Critical Inquiry*, núm. 17, invierno de 1991.

En la medida en que lo «post» de lo «postcolonial» sugiere un «después de» la desaparición del colonialismo, está imbuido de una espacio-temporalidad ambigua más allá de las intenciones de quienes lo usan. Habiéndose propagado desde India hacia los contextos académicos angloestadounidenses, lo «postcolonial» tiende a asociarse con países del Tercer Mundo que obtuvieron la independencia después de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, también hace referencia a las circunstancias tercermundistas diaspóricas de las últimas cuatro décadas —desde el exilio forzoso a la inmigración «voluntaria»— dentro de las metrópolis del Primer Mundo. En algunos textos postcoloniales, como *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* [El imperio contesta. Teoría y práctica en las literaturas postcoloniales], los autores amplían el término «postcolonial» para incluir todas las producciones literarias en lengua inglesa hechas por sociedades afectadas por el colonialismo:

> [...] las literaturas de los países africanos, Australia, Bangladesh, Canadá, los países caribeños, India, Malasia, Malta, Nueva Zelanda, Pakistán, Singapur, los países insulares del Pacífico Sur y Sri Lanka son todas ellas literaturas postcoloniales. La literatura de Estados Unidos debería clasificarse también bajo esta categoría. Quizá por su actual posición de poder y por el papel neocolonizador que ha desempeñado, no se suele reconocer su naturaleza postcolonial. Pero su relación con el centro metropolitano, en su evolución a lo largo de los últimos dos siglos, ha sido paradigmática de la literatura postcolonial en todo el mundo. Lo que todas y cada una de estas literaturas tienen en común, más allá de sus características regionales especiales y distintivas, es que surgieron en su forma presente a partir de la experiencia de la colonización y se afirmaron poniendo en primer plano las tensiones con el poder imperial y enfatizando sus diferencias con respecto a los presupuestos del centro imperial. Esto es lo que las hace inconfundiblemente postcoloniales.[5]

Esta problemática formulación mete en un mismo saco «postcolonial» formaciones nacional-raciales muy diferentes —Estados Unidos, Australia y Canadá, por un lado, y Nigeria, Jamaica e India, por otro. Al colocar Australia e India, por ejemplo, en relación con un centro imperial, por el simple hecho de ser ambas colonias, se están equiparando las relaciones entre los pobladores blancos colonizados y los europeos del «centro» con las relaciones entre las poblaciones indígenas colonizadas y los europeos. Se da además por sentado que los países de pobladores blancos y las naciones emergentes del Tercer Mundo se separaron del «centro» del mismo modo.

---

5 Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, Londres, Routledge, 1989, p. 2.

Asimismo, se sitúa a los australianos blancos y a los australianos aborígenes en la misma «periferia», como si fueran cohabitantes en una misma relación con el «centro». Las diferencias decisivas entre la opresión genocida por parte de Europa de los aborígenes de Australia, los pueblos indígenas de América y las comunidades afrodiaspóricas, por un lado, *y* la dominación por parte de Europa de las élites europeas en las colonias, por otro, quedan arrasadas de un solo plumazo «post». El término «postcolonial», en este sentido, encubre las políticas racistas-colonialistas de los pobladores blancos hacia los pueblos indígenas, no sólo antes de la independencia, sino también después de la ruptura oficial con el centro imperial, a la par que quita importancia al posicionamiento global neocolonial de los Estados con pobladores del Primer Mundo.

No estoy sugiriendo que este uso ampliado de lo «postcolonial» sea típico o paradigmático.[6] La expresión «sociedad postcolonial» podría evocar de igual modo a los Estados-nación del Tercer Mundo después de la independencia. Sin embargo, el espacio desorientador de lo «postcolonial» genera extrañas combinaciones de lo «post» y de geografías particulares, desdibujando la asignación de perspectivas. ¿Lo «post» indica la perspectiva y el lugar de los ex colonizados (argelinos), de los ex colonizadores (franceses), de los pobladores ex coloniales (*Pied Noir*)[a] o de los desplazados híbridos en las metrópolis del Primer Mundo (argelinos en Francia)? Como tanto el (ex) colonizador como el (ex) colonizado comparten la experiencia del colonialismo y del imperialismo, aunque sea de forma asimétrica, se hace fácil dar el paso de aplicar también lo «post» a países europeos del Primer Mundo. En la medida en que, en la actualidad, la mayor parte del mundo está viviendo el después de un periodo de colonialismo, lo «postcolonial» se puede convertir sin dificultades en una categoría universalizadora, que neutraliza diferencias geopolíticas importantes entre Francia y Argelia, Gran Bretaña e Iraq o Estados Unidos y Brasil, ya que todos estos países están viviendo en una «época postcolonial». Ésta supresión involuntaria de perspectivas, debería añadir, resulta en una curiosa ambigüedad en el trabajo académico. Mientras que el discurso colonial hace referencia al discurso producido por los colonizadores tanto en la colonia como en la madre patria y, en ocasiones, a sus manifestaciones discursivas contemporáneas en la literatura y en la cultura de la mediatización de masas, el «discurso postcolonial»

---

[6] Para una formulación radical de lo postcolonial resistente, véase Gayatri Chakravorty Spivak, «Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value», en Peter Collier y Helga Geyer-Ryan (eds.), *Literary Theory Today*, Londres, Polity Press, 1990.

[a] Literalmente, pies negros: nombre por el que se conocía a los colonos franceses de Argelia [N. de la T.].

no alude al discurso colonialista tras el fin del colonialismo. Más bien, evoca el trabajo teórico contemporáneo que se está realizando tanto en el Primer como en el Tercer Mundo, en general desde la izquierda, y que intenta trascender los (supuestos) binarismos de la militancia tercermundista.

Aparte de su dudosa espacialidad, lo «postcolonial» presenta una temporalidad problemática. En primer lugar, la falta de especificidad histórica de lo «post» conduce a una disolución de las distintas cronologías. Los Estados de pobladores coloniales, como los que se encuentran en América, Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica, obtuvieron la independencia, en su mayoría, en los siglos XVIII y XIX. La mayoría de países de África y Asia, en cambio, consiguieron la independencia en el siglo XX, algunos de ellos en la década de 1930 (Iraq), otros en la de 1940 (India, Líbano) y otros en las décadas de 1960 (Argelia, Senegal) y 1970 (Angola, Mozambique), mientras que hay países que aún tienen que obtenerla. ¿En qué momento exactamente empieza entonces lo «postcolonial»? ¿Qué región se privilegia en esta fecha de inicio? ¿Qué relaciones existen entre los diferentes comienzos? La vaguedad del punto de arranque de lo «postcolonial» dificulta determinadas diferenciaciones. Equipara la independencia temprana obtenida por Estados de pobladores coloniales, en los que los europeos constituyeron sus nuevos Estados-nación en territorios no europeos a expensas de las poblaciones indígenas, con la de Estados-nación cuyas poblaciones indígenas lucharon por la independencia contra Europa y no la consiguieron, en su mayoría, hasta el desmoronamiento de los imperios europeos en el siglo XX.

Si formulamos lo «post» de lo «postcolonial» en relación con las luchas nacionalistas tercermundistas de las décadas de 1950 y 1960, entonces, ¿qué marco temporal se aplicaría a las luchas anticoloniales/antirracistas actuales, impulsadas bajo la bandera de la opresión nacional y racial, o a escritores palestinos, por ejemplo, como Sahar Khalifeh y Mahmoud Darwish, que escriben contemporáneamente a escritores «postcoloniales»? ¿Habría que apuntar que son «prepostcoloniales»? La temporalidad unificada de la «postcolonialidad» corre el riesgo de reproducir el discurso colonial de un otro alocrónico, que vive en otra época, todavía rezagado respecto de nosotros, los auténticos postcoloniales. El gesto globalizador de la «condición postcolonial» o «postcolonialidad» minimiza las multiplicidades del lugar y la temporalidad, así como los posibles lazos discursivos y políticos entre las teorías «postcoloniales» y las luchas y discursos anticoloniales o antineocoloniales contemporáneos. En otras palabras, no se puede menospreciar los discursos actuales de resistencia anticolonial o antineocolonial que están produciéndose desde América Central y Oriente Medio hasta África del sur y Filipinas, considerándolos epígonos, meras repeticiones de los discursos harto conocidos de las décadas de 1950 y 1960. A pesar de que comparten

sus discursos en parte con el nacionalismo tercermundista, estas luchas contemporáneas deben historizarse también, analizarse en el contexto actual, en cuyo ambiente ya no se respira el discurso «no alineado» de las revoluciones. Este tipo de enfoque trascendería la sugerencia implícita de que existe una «brecha» temporal entre lo «postcolonial» y los discursos «prepostcoloniales», tal y como se pone de manifiesto, por ejemplo, en la mezcla de discursos y luchas de resistencia en la Intifada.[7] Lo que hay que revisar, entonces, es la relación entre diferencia e igualdad, ruptura y continuidad.

En la medida en que, en un plano, lo «post» significa «después», inhibe potencialmente las enunciaciones convincentes de lo que cabría denominar «neocolonialidad». La independencia formal de los países colonizados rara vez ha supuesto el fin de la hegemonía del Primer Mundo. La independencia formal de Egipto en 1923 no impidió el dominio europeo, en especial británico, que motivó la revolución de 1952. Los intelectuales árabes percibieron la apertura de Anwar Sadat a los estadounidenses y los acuerdos de Camp David de la década de 1970 como una regresión al imperialismo pre-Nasser, al igual que lo fue la colaboración egipcia con Estados Unidos durante la Guerra del Golfo.[8] El propósito de la Doctrina Carter era en parte proteger los perpetuos intereses petrolíferos estadounidenses (*nuestro* petróleo) en el Golfo, para lo cual había que intentar controlar, con la ayuda de los regímenes petroislamistas, cualquier fuerza que pudiera suponer una amenaza.[9] De manera parecida, en América Latina, la independencia «criolla» formal no impidió las intervenciones militares al estilo de la Doctrina Monroe, ni la hegemonía libremercadista angloestadounidense. Este proceso distingue la historia de Centroamérica, América del Sur y el Caribe de la de los demás Estados de pobladores coloniales; ya que, a pesar de compartir sus orígenes históricos con América del Norte, incluidos el genocidio de las poblaciones indígenas, la esclavización de los africanos y una composición multirracial/étnica, estas regiones han estado sometidas a un dominio

---

7 Léanse, por ejemplo, Zachary Lockman y Joel Benin (eds.), *Intifada. The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*, Boston, South End Press, 1989, específicamente, el texto de Edward W. Said, «Intifada and Independence», pp. 5-22; y Edward W. Said, *After the Last Sky*, Boston, Pantheon Books, 1985.

8 Esta perspectiva explica la dura represión de los movimientos de oposición a la alianza Estados Unidos-Egipto durante la guerra. De hecho, el tratado de Camp David está íntimamente ligado a la política económica no proteccionista, con su desmantelamiento del sector público egipcio. Descrita como gobierno en la sombra de Egipto, la USAID [Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional] es en parte responsable de las posiciones que adoptaron el gobierno egipcio y la mayoría de los gobiernos árabes durante la Guerra del Golfo.

9 La rígida imposición de la ley islámica en Arabia Saudita está relacionada con los intentos de enmascarar la colaboración antirregional del régimen con los intereses imperiales.

estructural político y económico, en algunos aspectos más duro, paradójicamente, que el de países del Tercer Mundo que obtuvieron su independencia en fecha más reciente, como Libia o incluso India. No es casual, pues, que intelectuales y sindicatos obreros independientes mexicanos hayan maldecido la *gringostroika*[10] del reciente Tratado de Libre Comercio. La independencia formal no excluyó la necesidad de las Revoluciones cubana y nicaragüense, ni del movimiento independentista de Puerto Rico. El término «revolución», en otro tiempo popular en el contexto del Tercer Mundo, presuponía concretamente el momento postcolonial, que había quedado inaugurado por la independencia oficial, pero cuyo contenido se había cifrado en una hegemonía neocolonial asfixiante.

El término «postcolonial» porta consigo la insinuación de que el colonialismo es ahora una cuestión del pasado, subestimando las deformadoras huellas económicas, políticas y culturales que el colonialismo ha dejado en el presente. Lo «postcolonial» pasa por alto, sin advertirlo, la persistencia de la hegemonía global bajo formas diferentes al dominio colonial declarado, incluso tras el fin de la Guerra Fría. Como significante de una nueva época histórica, el término «postcolonial», en comparación con el de necolonialismo, llega pertrechado con pocas evocaciones de las relaciones de poder contemporáneas; carece de un contenido político que pueda dar cuenta de las intervenciones militaristas estadounidenses de las décadas de 1980 y 1990 en Granada, Panamá y Kuwait-Iraq y de los lazos simbióticos entre los intereses políticos y económicos estadounidenses y los de las élites locales. En determinados contextos, además, las opresiones raciales y nacionales reflejan moldes coloniales evidentes, por ejemplo, la opresión de los negros por parte de los europeos angloholandeses en Sudáfrica y en América o la opresión de los palestinos y de los judíos de Oriente Medio a manos de Euroisrael. Lo «postcolonial» no deja espacio, por último, para las luchas de los aborígenes en Australia y de los pueblos indígenas de toda América, en otras palabras, de los pueblos del Cuarto Mundo, dominados tanto por las corporaciones multinacionales del Primer Mundo, como por los Estados-nación del Tercer Mundo.

No es posible derrotar las estructuras hegemónicas y los marcos conceptuales generados durante los últimos quinientos años agitando la varita mágica de lo «postcolonial». La unificación de Europa en 1992, por ejemplo, refuerza la cooperación entre antiguos países colonizadores como Gran Bretaña, Francia, Alemania e Italia contra la inmigración ilegal, permitiendo ejercer un control más estricto de las fronteras contra la penetración de

---

10 «Gringostroika» es la palabra acuñada por el artista multimedia mexicano Guillermo Gómez-Peña.

distintas poblaciones del Tercer Mundo: argelinos, tunecinos, egipcios, pakistaníes, ceilandeses, indios, turcos, senegaleses, malienses y nigerianos. Entretanto, vuelve a ponerse en escena, triunfalmente, el gran relato colonial. Se invierten millones de dólares en los eventos internacionales previstos para el quinto centenario de los denominados viajes de descubrimiento de Colón, cuya guinda será la Gran Regata, una flota de veleros de cuarenta países que partirán de España y llegarán al Puerto de Nueva York el Día de la Independencia de Estados Unidos, el 4 de julio. Al mismo tiempo, existen representaciones de un relato anticolonial, de la mano de los proyectos de mirada-desde-la-orilla: las conmemoraciones nativoamericanas de las comunidades exterminadas en todo Estados Unidos y a lo largo y ancho del continente americano y los planes de impedir la llegada de las réplicas de las carabelas de Colón, que se adentrarán navegando en los puertos estadounidenses. ¿Cuál es entonces el significado de la «postcolonialidad» cuando determinados conflictos estructurales persisten? A pesar de los diferentes contextos históricos, el conflicto entre la reivindicación de los indios americanos de su tierra como un bien sagrado y comunal y la concepción euro-estadounidense de la tierra como propiedad trasferible sigue siendo estructuralmente el mismo. ¿Cómo abordar entonces la igualdad y la diferencia dentro del marco de un «postcolonial» cuyo «post» pone el acento en la ruptura y lo retira de la similitud?

Las culturas contemporáneas están marcadas por la tensión entre el fin oficial del dominio colonial directo y su presencia y regeneración a través de un neocolonialismo hegemonizador dentro del Primer Mundo y hacia el Tercer Mundo, con frecuencia canalizado a través de las élites patriarcales nacionalistas. Lo «colonial» en lo «postcolonial» tiende a verse relegado al pasado y a quedar marcado por un cierre —una frontera temporal implícita que socava el potencial impulso de oposición. Ya que, más allá de las connotaciones filosóficas de lo «post» como *locus* ambiguo de continuidades y discontinuidades,[11] su denotación del «después» —el atractivo teleológico de lo «post»— evoca una desocupación festiva de un espacio conceptual que, a cierta escala, está reñido con la idea de lo «neo».

Lo «neocolonial», al igual que lo «postcolonial», sugiere también continuidades y discontinuidades, pero pone el énfasis en las nuevas modalidades y formas de las viejas prácticas colonialistas, no en un «más allá». Por

11 Para discusiones sobre lo «post», véanse, por ejemplo, Robert Young, «Poststructuralism: the End of Theory», *Oxford Literary Review* V, núms. 1-2, 1982; R. Radhakrishnan, «The Postmodern Event and the End of Logocentrism», *Boundary 2*, XII, núm. 1, otoño 1983; y Geoffrey Bennington, «Postal Politics and the Institution of the Nation», en Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990.

más que no sea difícil imaginar que lo «postcolonial» se propague por países del Tercer Mundo (aunque es más posible que lo haga a través del mundo académico angloestadounidense que de India), lo «postcolonial» tiene de momento pocos adeptos en círculos intelectuales africanos, latinoamericanos y de Oriente Medio, salvo, alguna que otra vez, en el sentido histórico restringido de periodo inmediatamente posterior al fin del dominio colonial. Tal vez la experiencia menos intensa de neocolonialismo que caracterizó a India, acompañada por la clara conciencia de la presencia de multitud de culturas, lenguas y etnicidades no amenazadas, hizo posible el uso recurrente del prefijo «post» por encima del «neo». Ahora que aquella India en la que floreció el «discurso postcolonial», asediada por las deudas, ha tenido que ponerse bajo la tutela del Fondo Monetario Internacional y ahora que su política exterior no alineada está dando paso a una cooperación política y económica con Estados Unidos, cabe preguntarse si el término «neocolonial» no empezará a predominar sobre la categoría «postcolonial».[12]

Lo «postcolonial» conforma asimismo un *locus* crítico para ir más allá de los relatos modernizadores nacionalistas y anticoloniales que catalogan Europa como objeto de crítica y para avanzar hacia un análisis discursivo y una historiografía que se ocupen de las multiplicidades descentradas de las relaciones de poder (por ejemplo, entre mujeres y hombres colonizados o entre campesinado y burguesía colonizados). La importancia de este tipo de proyectos intelectuales contrasta irónicamente con el propio término «postcolonial», que reproduce en el plano lingüístico, una vez más, la centralidad del relato colonial. Lo «postcolonial» implica un relato de la evolución en el que el colonialismo sigue siendo el punto central de referencia, dentro de un paso del tiempo perfectamente dispuesto del «pre-» al «post», pero que deja sus relaciones con las nuevas formas de colonialismo, es decir, con el neocolonialismo, en la ambigüedad.

Un análisis del término «postcolonial» en relación con otros términos, como «neocolonial» y «postindependencia», permite un esclarecimiento recíproco de estos conceptos. Aunque «neocolonial», al igual que «postcolonial», indica un tránsito, tiene la ventaja de poner el énfasis en una repetición con diferencia, en una regeneración del colonialismo por otros medios. El término «neocolonialismo» designa provechosamente relaciones de hegemonía geoeconómica de amplio alcance. Analizado en comparación con el «neocolonialismo», el término «postcolonial» mina la crítica de las estructuras colonialistas contemporáneas de dominación, más visibles, en

---

12 En el momento en que estas notas sobre lo «postcolonial» iban camino de la imprenta, se publicó un relevante artículo en *The Nation*: Praful Bidwai, «India's Passage to Washington» [El paso de India hacia Washington], 20 de enero de 1992.

cambio, en la repetición y la reinstauración que lo «neo» evoca. El término «postindependencia», por su parte, precisamente en la medida en que implica un telos hacia un Estado-nacional, ofrece un espacio analítico ampliado para afrontar temas tan explosivos como la religión, la etnicidad, el patriarcado, el género y la orientación sexual, ninguno de ellos reducible a los epifenómenos del colonialismo y del neocolonialismo. Mientras que lo «postcolonial» sugiere una distancia del colonialismo, «postindependencia» celebra el Estado-nación; pero, al atribuir poder al Estado-nación, obliga también a los regímenes del Tercer Mundo a rendir cuentas.

La operación de privilegiar y a la vez distanciar el relato colonial, yendo más allá de él, estructura el marco de «en medio» que caracteriza lo «postcolonial». Este «en medio» se hace evidente a través de una especie de test de conmutación. Mientras que se puede plantear la dualidad entre colonizador/colonizado e incluso entre neocolonizador/neocolonizado, no tiene demasiado sentido hablar de postcolonizadores y postcolonizados. El «colonialismo» y el «neocolonialismo» implican tanto la opresión como la posibilidad de resistencia. Trascendiendo este tipo de dicotomías, el término «postcolonial» no plantea ninguna dominación clara y no llama a ninguna oposición evidente. No es sino esta ambivalencia estructurada de lo «postcolonial», de la formulación de una relación al mismo tiempo cercana y distante con lo «colonial», lo que resulta atractivo en un contexto académico postestructuralista. Sin embargo, esta misma cualidad esquiva es también la que hace de lo «postcolonial» un término precario para una crítica geopolítica de la distribución centralizada del poder en el mundo.

El terreno en el que la teoría postcolonial se ha demostrado más elocuente es el de las contradicciones, ambigüedades y ambivalencias culturales.[13] A través de un importante cambio de los acentos, ha dado cuenta de las experiencias de desplazamiento de las poblaciones del Tercer Mundo en los centros metropolitanos y de los sincretismos culturales generados por las intersecciones Primer Mundo/Tercer Mundo, temas abordados de forma menos acertada por los discursos nacionalistas tercermundistas y por la teoría del sistema-mundo, unos y otra más arraigados en las categorías de la economía política. En este sentido, el «más allá» de la teoría postcolonial parece especialmente valioso cuando se pone en relación con el discurso nacionalista tercermundista. El término «postcolonial» resultaría más preciso, por lo tanto, si se expresara como «teoría post-Primer Mundo/Tercer Mundo» o «crítica postanticolonial», como un movimiento de superación de una

---

13 Véanse, por ejemplo, Homi K. Bhabha, «The Commitment to Theory», en Jim Pines y Paul Willemen (ed.), *Questions of Third Cinema*, Londres, British Film Institute, 1989; Trinh T. Minh-ha, *Woman, Native, Other*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

cartografía relativamente binarista, fija y estable de las relaciones de poder entre «colonizador/colonizado» y «centro/periferia». Estas reformulaciones sugieren un discurso más matizado, que hace posible el movimiento, la movilidad y la fluidez. Aquí el prefijo «post» significaría no tanto «después» como «siguiente»: un paso más allá y una discusión de determinado movimiento intelectual (la crítica anticolonial tercermundista) y no un más allá de determinado momento de la historia (el colonialismo); ya que, para esta segunda acepción, el «neocolonialismo» constituiría un modo menos pasivo de abordar la situación de los países neocolonizados y un modo de compromiso más activo políticamente.

La teoría postcolonial ha formado no sólo un espacio efervescente para los estudios críticos, e incluso resistentes, sino también un espacio de disputa, en particular en tanto que los especialistas de los distintos Estudios Étnicos se han sentido de algún modo desplazados por el auge de los estudios postcoloniales en los departamentos norteamericanos de literatura inglesa. Si bien el creciente apoyo institucional al término «postcolonial» es, por un lado, una historia de éxito de lo PC (políticamente correcto), ¿no supone acaso también una contención parcial de las PdC's (personas de color)? Antes de que lo PO-CO [postcolonial] se convierta en la nueva palabra de moda académica, es urgente encarar este tipo de cismas, en concreto en el contexto norteamericano,[14] donde tenemos la impresión de que se privilegia lo postcolonial precisamente en la medida en que parece lo bastante alejado del «vientre de la bestia», Estados Unidos. El reconocimiento de estas grietas y fisuras es crucial si se quiere que los especialistas de los estudios étnicos y de los estudios postcoloniales fragüen alianzas institucionales más eficaces.

Tras haber planteado estas cuestiones sobre el término «postcolonial», quedan por abordar algunos conceptos relacionados y explorar sus implicaciones espacio-temporales. Al poner en primer plano el «hibridismo» y el «sincretismo», los estudios postcoloniales llaman la atención sobre la imbricación mutua entre las culturas «centrales» y «periféricas». El «hibridismo» y el «sincretismo» dejan espacio para abordar la multiplicidad de identidades y de posicionamientos de sujeto que resultan de los desplazamientos, inmigraciones y exilios, sin controlar las fronteras de la identidad conforme a criterios esencialistas y de origen. No es casual que hayan sido fundamentalmente los intelectuales diaspóricos del Tercer Mundo en el

---

14 El sustituto «postcolonial» del «Tercer Mundo» resulta ambiguo, en especial cuando se hace un uso confiado de las teorías postestructuralistas/postcoloniales con poca comprensión del legado histórico-material del colonialismo, el neocolonialismo, el racismo y la resistencia anticolonial. Estos deslices han contribuido a las desautorizaciones superficiales de las formulaciones de Frantz Fanon por considerarse vulgares.

Primer Mundo, híbridos ellos mismos, los responsables de la elaboración de un marco que sitúa al intelectual del Tercer Mundo dentro de una multiplicidad de posicionalidades y perspectivas culturales. Por idéntico motivo, tampoco es casual que, en América Latina, distintos modernismos invocasen hace ya décadas el «sincretismo» y el «hibridismo», hablando de cultura neologista, de *créolité* [criollismo], de *mestizaje*[b] y de antropofagia.[15] Los protagonistas culturalmente sincréticos del movimiento modernista brasileño de la década de 1920, los «héroes sin ningún carácter» acuñados por Mario de Andrade, podrían considerarse «híbridos postcoloniales» *avant la lettre* [antes de tiempo]. Las teorías canibalistas de los modernistas brasileños y su despliegue en el movimiento tropicalista de finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 daban simplemente por sentado que los Nuevos Habitantes del Planeta eran una mezcla de culturas, una conflictiva amalgama de identidades indígenas, africanas, europeas, asiáticas y árabes.

Al mismo tiempo, la espacio-temporalidad problemática implícita en el término «postcolonial» tiene repercusiones para la conceptualización del pasado en la teoría post(anti)colonial. La ruptura contenida en lo «post» ha quedado reflejada en la relación entre pasado y presente en el discurso postcolonial, en particular con respecto a las ideas de hibridismo. En ocasiones, el énfasis antiesencialista en las identidades híbridas raya peligrosamente en el rechazo de todas las búsquedas de orígenes comunitarios, como excavación arqueológica de un pasado idealizado e irrecuperable. Y, sin embargo, en otro plano, a la vez que evitamos toda nostalgia de una comunidad anterior al pecado original o de una identidad unitaria y transparente anterior a la caída, debemos preguntarnos también si es posible fraguar una resistencia colectiva sin labrar un pasado comunitario. Los relatos de la música *rap* y las representaciones audiovisuales que construyen invocaciones resistentes de África y de la esclavitud son un ejemplo muy al caso. Para las comunidades que han pasado por rupturas brutales y que ahora se están forjando una identidad colectiva, con independencia de cuán híbrida fuera esa identidad antes, la recuperación y reinscripción de un pasado fragmentado se convierte en un terreno presente, crucial para fraguar una identidad colectiva resistente durante el colonialismo y después de él. Cabría, pues, manejar una idea de pasado diferente: no el pasado como etapa fetichizada y estática que habría que reproducir literalmente, sino el pasado como series fragmentadas de memorias y experiencias narradas, a partir de las cuales

---

b En castellano en el original [N. de la T.].

15 Sobre los modernistas brasileños y el concepto de antropofagia, véase Robert Stam, *Subversive Pleasures. Bakhtin, Cultural Criticism and Film*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989.

movilizar las comunidades contemporáneas. Una glorificación del sincretismo y del hibridismo *per se*, si no se articula en conjugación con cuestiones de hegemonía y relaciones de poder neocolonial, corre el riesgo de parecer que santifica el *fait accompli* [hecho consumado] de la violencia colonial.

Es preciso revisar también, en relación con los pueblos del Cuarto Mundo, el modo en que se privilegian hoy en día, discursivamente y desde la metrópoli, los sincretismos palimpsésticos. Hay que dar cuenta, por ejemplo, de la situación paradójica de los indios kayapo de la selva amazónica que por un lado utilizan cámaras de vídeo y, por lo tanto, demuestran su hibridismo cultural y su capacidad de mimetismo, pero que, por otro, utilizan el mimetismo precisamente para presentar la urgencia de *conservar* las prácticas y contornos esenciales de su cultura, incluidas su relación con la selva y la posesión comunitaria de la tierra. La aceptación *de facto* del hibridismo como un producto de la conquista colonial y de las dislocaciones postindependencia, así como el reconocimiento de la imposibilidad de regresar a un pasado auténtico no significan que los movimientos político-culturales de distintas comunidades racial-étnicas deban dejar de investigar y reciclar sus lenguas y culturas precoloniales.[16] La glorificación que hace la teoría postcolonial del hibridismo corre el riesgo de caer en una condescendencia antiesencialista hacia aquellas comunidades obligadas por las circunstancias a afirmar, para su propia supervivencia, un pasado perdido e incluso irrecuperable. En estos casos, la afirmación de la cultura anterior a la conquista forma parte de la lucha contra las formas sostenidas de exterminio. Si tomáramos literalmente la lógica del razonamiento postestructuralista/postcolonial, entonces, censuraríamos a los zuni de México/Estados Unidos por su búsqueda de los rastros de una cultura original y criticaríamos a los jindyworobak de Australia por su vuelta a la lengua y la cultura aborigen como parte de su propia regeneración. La pregunta, en otras palabras, no es si existe un pasado homogéneo originario y, en caso de que exista, si sería posible volver a él, ni tampoco es siquiera si se está llevando a cabo una idealización del pasado injustificada. Más bien, la pregunta es la siguiente: ¿quién está movilizando qué en la enunciación del pasado, desplegando qué identidades, identificaciones y representaciones y en nombre de qué visión y objetivos políticos?

Abordar las situaciones, identidades y posicionalidades en relación con la violencia del neocolonialismo es crucial si no queremos que el hibridismo se convierta en una figura para la consagración de la hegemonía. Como cajón de sastre descriptivo, el «hibridismo» *per se* no consigue discriminar

16 Para otro análisis crítico del hibridismo y la memoria, véase también Manthia Diawara, «The Nature of Mother in Dreaming Rivers», *Third Text*, núm. 13, invierno de 1990-1991.

entre las distintas modalidades de hibridismo, por ejemplo, entre la asimilación impuesta, el rechazo interiorizado de sí, la cooptación política, el conformismo social, el mimetismo cultural y la trascendencia creativa. La inversión de los tropos biológica y religiosamente racistas —lo híbrido, lo sincrético—, por un lado, y la inversión de las ideas puristas anticolonialistas de la identidad, por otro, no deberían ocultar la problemática capacidad de acción del «hibridismo postcolonial». En contextos como el de América Latina, la unidad nacional se articuló oficialmente en términos híbridos, a través de una ideología integracionista que pasaba por alto el racismo institucional y discursivo. Al mismo tiempo, el hibridismo también ha sido utilizado como parte de la crítica resistente, por ejemplo de la mano de los movimientos modernistas y tropicalistas en América Latina. Con el concepto de hibridismo, al igual que con el término «postcolonial», hay que abordar la cuestión de la situación y la perspectiva, es decir, las diferencias entre hibridismos o, más concretamente, los hibridismos de los europeos y sus vástagos en todo el mundo y los de las poblaciones (ex) colonizadas. Además de las diferencias entre las diásporas del Tercer Mundo, por ejemplo, entre los híbridos afroamericanos que hablan inglés en el Primer Mundo y los afrocubanos y afrobrasileños que hablan castellano y portugués en el Tercer Mundo.

El hibridismo, al igual que lo «postcolonial», se presta al desdibujamiento de perspectivas. Hay que analizar el «hibridismo» de un modo no universalizador, diferencial, contextualizado dentro de las actuales hegemonías neocoloniales. La investigación cultural generada por el discurso del hibridismo/sincretismo necesita reconectarse con el análisis geopolítico a escala macro. Precisa de una articulación con un análisis de la ubicuidad de los medios informativos angloamericanos (CNN, BBC, AP), así como de acontecimientos de la magnitud de la Guerra del Golfo, con sus desplazamientos masivos y traumáticos de poblaciones. Habría que señalar que el desmoronamiento del socialismo del Segundo Mundo no ha modificado las políticas neocoloniales y, en algunos planos, ha generado una preocupación mayor entre comunidades del Tercer Mundo como los palestinos y los negros sudafricanos con respecto a su lucha por la independencia sin el contrapeso del Segundo Mundo.

La circulación de lo «postcolonial» como marco teórico tiende a sugerir una superación del neocolonialismo y del Tercer y Cuarto Mundo como categorías pasadas de moda e incluso irrelevantes. Y, sin embargo, con todos sus problemas, el término «Tercer Mundo» sigue conservando un valor heurístico como etiqueta conveniente para las formaciones imperializadas, incluidas las que se dan dentro del Primer Mundo. El término «Tercer Mundo» resulta especialmente valioso en términos político-económicos

amplios, mientras que se desdibuja cuando abordamos las diferentes modulaciones de la política en el ámbito de la cultura, en los espacios contradictorios y superpuestos de las identidades que se entremezclan. Por decirlo de manera esquemática, el concepto de «Tercer Mundo» resulta productivo cuando amenazamos con eliminarlo, cuando lo consideramos provisional y en último término inadecuado.

En este momento de la historia, sustituir el término «Tercer Mundo» por el de «postcolonial» constituye una responsabilidad. A pesar de las diferencias y contradicciones entre y en el seno de los países del Tercer Mundo, el término «Tercer Mundo» contiene un proyecto común de resistencias (conectadas) contra los (neo)colonialismos. Más concretamente, dentro del contexto norteamericano, se ha convertido en un término de empoderamiento para coaliciones intercomunitarias de distintas poblaciones de color.[17] Quizá este sentido de un proyecto común en torno al cual movilizarse sea lo que falta en las discusiones post(anti)coloniales. Mientras que los términos «postcolonial» y «postindependencia» subrayan, de diferentes maneras, una ruptura en relación con el colonialismo y lo «neocolonial» hace hincapié en las continuidades, «Tercer Mundo» evoca fructíferamente los elementos estructurales comunes de las luchas. La invocación del «Tercer Mundo» implica la convicción de que la historia compartida de (neo)colonialismo y racismo interno constituye un terreno común suficiente para construir alianzas entre distintas poblaciones. Si no creemos en estos elementos comunes o no los imaginamos, entonces, en efecto, deberíamos desechar el término «Tercer Mundo». Esta diferencia de alianza y movilización entre los conceptos de «Tercer Mundo» y «postcolonial» sugiere un uso relacional de los términos. Mi afirmación de la relevancia política de categorías como «neocolonialismo», o incluso de términos más problemáticos como pueblos del Tercer y Cuarto Mundo, no pretende proponer que nos rindamos a la inercia intelectual, sino señalar la necesidad de hacer un uso diferencial y contingente de todos los conceptos.

En resumen, es preciso interrogar el concepto de lo «postcolonial» y contextualizarlo desde el punto de vista histórico, geopolítico y cultural. Mi razonamiento no es necesariamente que uno de los marcos conceptuales sea «equivocado» y el otro «acertado», sino que cada marco esclarece sólo aspectos parciales de los modos sistémicos de dominación, de la superposición de

---

17 Aijaz Ahmad, en su «"Third World Literature" and the Nationalist Ideology» (*Journal of Arts and Ideas*, núm. 17-18, junio de 1989), ofrece una importante crítica de los usos del término Tercer Mundo en el mundo universitario estadounidense. Por desgracia, pasa por alto la cuestión crucial del empoderamiento que está teniendo lugar bajo la etiqueta «Tercer Mundo» entre distintas poblaciones de color en las comunidades intelectuales y académicas norteamericanas.

identidades colectivas y de las relaciones globales contemporáneas. Cada uno aborda dinámicas específicas e incluso contradictorias entre y dentro de diferentes zonas del planeta. Hacen falta relaciones más flexibles entre los distintos marcos conceptuales —un conjunto móvil de coordenadas, una serie múltiple de lentes tanto disciplinares como geopolítico-culturales—, adecuadas a estas complejidades. Es importante un uso flexible pero crítico capaz de abordar las diferentes políticas de situación, no sólo para señalar las contradicciones y diferencias históricas y geográficas, sino también para reafirmar los lazos históricos y geográficos, las analogías estructurales y las aperturas para la capacidad de acción y resistencia.

4. ¿Cuándo fue lo postcolonial?
Pensar al límite

Stuart Hall

> Debemos desechar necesariamente aquellas tendencias que fomentan el reconfortante juego de reconocimientos.
>
> Michel Foucault,
> «Nietzsche, genealogía, historia».

¿Cuándo fue lo postcolonial? ¿Qué habría que incluir y qué habría que excluir de tal marco? ¿Dónde está la línea invisible entre él y sus «otros» (colonialismo, neocolonialismo, Tercer Mundo, imperialismo), en relación con cuyo fin se demarca sin cesar, pero sin llegar a sustituirlos de manera definitiva? La intención principal de este artículo es explorar los signos de interrogación que han empezado a amontonarse rápida y densamente en torno a la cuestión de «lo postcolonial» y de la noción de época postcolonial. Si la época postcolonial es la época *posterior* al colonialismo y el colonialismo se define desde el punto de vista de la división binaria entre colonizadores y colonizados, ¿por qué la época postcolonial es *también* una época de «diferencia»? ¿De qué tipo de «diferencia» se trata y cuáles son sus consecuencias para las formas de política y para la formación de sujetos en este momento de la modernidad tardía? Estas cuestiones asedian cada vez más el reñido espacio en el que opera ahora el concepto de lo «postcolonial» y no es posible explorarlas de manera satisfactoria hasta que sepamos más sobre lo que significa el concepto y por qué se ha convertido en portador de catexis inconscientes tan poderosas —un símbolo de deseo para algunos, así como un significante de peligro para otros.

El modo más provechoso de acometer esta interrogación pasa por afrontar el ataque contra lo postcolonial que se ha venido configurando a gran velocidad en una serie de comentarios críticos durante los últimos meses.

Ella Shohat, con un trabajo en este campo ejemplar para los estudiosos críticos, le ha reprochado varios pecados conceptuales. Esta autora critica lo «postcolonial» por su ambigüedad teórica y política —su «mareante multiplicidad de posicionalidades», sus «usos ahistóricos y universalizadores» y sus «implicaciones [...] despolitizadoras».[1] Lo postcolonial, sostiene ella, es ambivalente políticamente porque desdibuja las distinciones netas entre colonizadores y colonizados, asociadas hasta ahora con los paradigmas del «colonialismo», el «neocolonialismo» y el «tercermundismo» que pretende reemplazar. Disuelve la política de resistencia porque «no plantea ninguna dominación clara y no llama a ninguna oposición evidente». Al igual que otros «posts» con los que se alinea, pliega diferentes historias, temporalidades y formaciones raciales dentro de la misma categoría universalizadora. Esta crítica es compartida por Anne McClintock, otra de las originales estudiosas que trabajan en este campo, y que pone en cuestión el concepto por su linealidad y por su «suspensión extasiada de la historia».[2] Para ambas críticas, el concepto se utiliza para señalar el cierre definitivo de una época histórica, como si el colonialismo y sus efectos fueran ya historia pasada. «Post», para Shohat, significa *pasado*: definitivamente finalizado, cerrado. Pero a su vez esto constituye, a su juicio, parte de su ambigüedad, ya que no deja claro si esta periodización pretende ser epistemológica o cronológica. ¿Señala lo «postcolonial» el punto de ruptura entre dos epistemes de la historia intelectual o se refiere a «las estrictas cronologías de la historia *tout court*»?[3]

En su reciente aportación polémica a este debate, el eminente estudioso de la China moderna, Arif Dirlik, no sólo cita con aprobación muchas de las críticas de Shohat y McClintock —a él también le parece que el concepto «celebra» el supuesto fin del colonialismo—, sino que añade asimismo dos importantes críticas de su propia cosecha.[4] La primera es que lo postcolonial es un discurso postestructuralista y posfundacionalista, utilizado fundamentalmente por intelectuales desplazados del Tercer Mundo, que triunfan en las prestigiosas universidades estadounidenses de la «Ivy League»[a] y que emplean el lenguaje del «giro» lingüístico y cultural de moda para

1 E. Shohat, «Notas sobre lo "postcolonial"», en este mismo volumen.

2 A. McClintock, «The Myth of Progress. Pitfalls of the Term Postcolonialism», *Social Text*, núm. 31/32, 1992.

3 E. Shohat, «Notas sobre lo "postcolonial"», *op. cit.*

4 A. Dirlik, «The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *Critical Inquiry*, invierno de 1992.

a En términos estrictos, la *Ivy League* es una liga de atletismo que incluye ocho universidades privadas del noreste de Estados Unidos. Sin embargo, en la actualidad el término se utiliza por lo general para hacer referencia a estas ocho universidades como grupo y tiene claras connotaciones de excelencia académica y elitismo social [N. de la T.].

«reformular» el marxismo, traduciéndolo a «otro lenguaje primermundista con pretensiones epistemológicas universalistas». El segundo argumento relacionado es que lo «postcolonial» resta importancia de forma grosera al punto hasta el cual «el capitalismo estructura el mundo moderno». Su noción de identidad es discursiva y no estructural. Repudia la estructura y la totalidad. El discurso postcolonial, dice lisa y llanamente Dirlik, es «un culturalismo».[5] Dentro del primero de los argumentos de Dirlik resuena una cantinela que es común a todas estas críticas recientes: a saber, la «comerciabilidad académica ubicua» del término «postcolonial»[6] y la destacada posición que tienen en su utilización una serie de «intelectuales académicos originarios del Tercer Mundo [...] [que están marcando] las pautas de la crítica cultural».[7]

Dejemos de lado este último punto, con su olorcillo a metralla políticamente correcta y la poco grata visión que ofrece, sin conciencia de ello, de los entresijos del mundo universitario estadounidense (así como de la extraña preocupación por ellos de los intelectuales críticos afincados en Estados Unidos). Hay aquí cuestiones mayores rondando entre las sombras, sobre las que tendremos que volver —como, por ejemplo, el reduccionismo de Dirlik cuando afirma que la crítica postcolonial «resuena con las necesidades conceptuales» de las relaciones globales generadas por los cambios en la economía capitalista mundial (¡¿cuándo fue la última vez que escuchamos *tal* formulación?!), lo cual, dice este autor, explica por qué un concepto que pretende ser crítico «parece cómplice de la "consagración de la hegemonía"».[8]

Por supuesto, al examinar estos argumentos en detalle y contexto, descubrimos que no subyacen tantas coincidencias entre ellos como a veces pueda parecer. La «multiplicidad de posicionalidades» que a Shohat le resulta inquietante puede no ser tan diferente de la «multiplicidad» que McClintock considera como una preocupante falta: «Me impresiona lo poco que se utiliza el término para denotar *multiplicidad*». El ataque contra el postestructuralismo de Dirlik no encaja en realidad con lo que conocemos del importante trabajo de McClintock, de inspiración profundamente «postfundacional».[9]

---

5 *Ibidem*, p. 347.

6 A. McClintock, «The Myth of Progress. Pitfalls of the Term Postolonialism», *op. cit.*

7 A. Dirlik, «The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *op. cit.*, p. 347.

8 *Ibidem*, p. 331, citando a E. Shohat, «Notas sobre lo "postcolonial"», *op. cit.*; véase también M. Miyoshi, «A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism», *Critical Inquiry*, verano de 1993.

9 Por ejemplo, el brillante artículo sobre el retorno del fetichismo femenino: A. McClintock, «The Return of Female Fetishism and the Fiction of the Phallus», *New Formations*, núm. 19, primavera de 1993. Véase también, de la misma autora, Imperial Leather, Routledge, Londres, 1995.

Y aunque Shohat termine su crítica reconociendo que no es que uno de los marcos conceptuales sea necesariamente «equivocado» y el otro «acertado», sus críticas son de tal envergadura y tan dañinas que resulta difícil saber qué de sustantivo le gustaría que se rescatara de entre los escombros. Pero me estoy poniendo quisquilloso. Los argumentos contra lo postcolonial presentados por estos críticos y otros son importantes y es preciso tomarlos en serio en sus propios términos.

Estos argumentos se ven recorridos por cierta nostalgia a favor de un retorno a una política clara de oposiciones binarias, desde la que poder trazar netas «líneas [...] sobre la arena» entre buenos y malos (el artículo de Shohat comienza con el «clarificador» ejemplo de la Guerra del Golfo). Éste no es un argumento tan convincente como parece a primera vista. Puede, simplemente, que estas «líneas» hayan existido en otro momento (¿de verdad?), pero desde luego hoy ya no existen. De otro modo, ¿cómo entender la crisis general de la política de izquierdas salvo como una especie de simple conspiración? Esto no quiere decir que no haya lados «correctos» o «incorrectos», ni juegos de poder, ni opciones políticas duras que tomar. Pero ¿no consiste acaso la lección ubicua y punzante de nuestros tiempos en que las divisiones políticas binarias no establecen el campo de antagonismos políticos de ningún modo permanente (¿ya no?, ¿alguna vez lo hicieron?), ni lo hacen inteligible de manera transparente? Los «efectos de frontera» no vienen «dados», sino que se construyen; por consiguiente, las posicionalidades políticas no están fijadas y no se repiten de una situación histórica a la siguiente, ni de un escenario de antagonismo a otro, como si estuvieran siempre «en su lugar», en una iteración sin fin. ¿No estamos ante el cambio de la política como «guerra de maniobras» a la política como «guerra de posiciones» que Gramsci registró hace mucho tiempo y de manera decisiva? ¿Y no estamos todos nosotros, de distintas maneras y a través de espacios conceptuales diferentes (uno de los cuales definitivamente es el postcolonial) intentando hasta la desesperación entender qué supone tomar una opción política ética y adoptar una posición política en un campo político necesariamente abierto y contingente, qué tipo de «política» resulta de esto?

Puede haber a buen seguro diferencias a la hora de responder a esto entre Estados Unidos y Gran Bretaña. Sin extenderme mucho, me veo insistiendo en que lo que la Guerra del Golfo presentó no fue la clarificadora experiencia política de las «líneas trazadas sobre la arena», sino la de las dificultades que surgieron para oponerse a la guerra occidental en el desierto cuando, de forma manifiesta, la situación en el Golfo implicaba *tanto* las atrocidades que la Alianza perpetró en defensa de los intereses petrolíferos occidentales bajo la cobertura de la ONU contra el pueblo de Iraq (en cuyo «subdesarrollo» histórico Occidente está profundamente implicado), *como*

las atrocidades perpetradas por Saddam Hussein contra su propio pueblo y contra los mejores intereses de la región, por no hablar de los de los kurdos y los árabes de las marismas. Hay una «política» ahí; pero no un tipo de política de la que quepa eliminar la complejidad y la ambigüedad en algún sentido provechoso. Y no se trata de un ejemplo atípico elegido al azar, ¿no es, antes bien, un ejemplo característico de un determinado tipo de acontecimiento político de nuestros «nuevos tiempos», profundamente marcados *tanto* por la crisis de la lucha inconclusa por la «descolonización» *como* por la crisis del Estado «postindependencia»? En resumen, ¿no fue la Guerra del Golfo, en este sentido, un clásico acontecimiento «postcolonial»?

Sin duda, en determinado plano, Ella Shohat entiende perfectamente este razonamiento, aunque no comparta todas sus implicaciones. Las tres últimas décadas en el Tercer Mundo, observa:

> [Han] abierto una serie de desarrollos muy complejos y políticamente ambiguos [...] [entre otros] la constatación de que los condenados de la tierra no son unánimemente revolucionarios [...] [y de que] a pesar de las pautas generales de hegemonía geopolítica, las relaciones de poder en el Tercer Mundo son también dispersas y contradictorias.

Esta autora alude a conflictos «no sólo entre naciones [...] sino también en [su mismo] seno [...], con las relaciones en constante transformación entre grupos dominantes y subalternos».[10] Sin embargo, en lugar de que esta observación motive un análisis del valor potencial del término «postcolonial» justo para hacer referencia a este desplazamiento desde el punto de vista teórico, Shohat termina esta parte de la discusión con una observación polémicamente negativa sobre la visibilidad de lo «postcolonial» «en los estudios (culturales) académicos angloestadounidenses». En defintiva, cuando podía haber concluido sin dificultades con una reflexión conceptual, opta en cambio por un cierre polémico.

En cuanto a si el concepto «postcolonial» se ha universalizado de manera confusa: no cabe duda de que se está produciendo cierta homogeneización descuidada, a medida que la expresión se ha ido poniendo de moda y ha empezado a aplicarse de manera generalizada y en ocasiones inapropiada. Es preciso hacer aquí algunas distinciones serias que se han pasado por alto y que sí que debilitan el valor conceptual del término. ¿Es Gran Bretaña «postcolonial» en el mismo sentido en que lo es Estados Unidos? A decir verdad, ¿tiene alguna utilidad pensar Estados Unidos como un país «postcolonial»? ¿Se debería aplicar el término a Australia, que es una colonia de

---

10 E. Shohat, «Notas sobre lo "postcolonial"», *op. cit.*

pobladores blancos, del mismo modo que a India? ¿Están Gran Bretaña y Canadá, Nigeria y Jamaica, «en un mismo saco postcolonial», tal y como pregunta Shohat en su artículo? ¿Es posible que los argelinos que viven en su país natal y en Francia, los franceses y los pobladores *pied noir*[b] sean *todos* «postcoloniales»? ¿Es América Latina «postcolonial», a pesar de que sus luchas por la independencia se libraran a principios del siglo XIX, mucho antes de la fase reciente de «descolonización» a la que alude el término de forma más evidente, y estuvieran lideradas por los descendientes de los pobladores españoles que habían colonizado sus propias «poblaciones nativas»? Shohat explota esta debilidad de manera convincente en su artículo y está claro que, a la luz de esta crítica, quienes utilicen el concepto deben prestar una cuidadosa atención a sus distinciones y especificidades y/o establecer con más claridad en qué plano de abstracción está operando el término y cómo esto evita una «universalización» espuria. Anne McClintock distingue también de forma convincente entre una serie de trayectorias diferentes en la dominación global, y lo hace en el desarrollo de una válida e importante observación general sobre la necesidad de pensar las «continuidades y discontinuidades del poder» de forma conjunta.[11] Lata Mani y Ruth Frankenberg resultan de particular utilidad aquí al recordarnos, en una valoración cuidadosamente argumentada, que no hay por qué concluir que todas las sociedades son «postcoloniales» *en el mismo sentido* y que, en todo caso, lo «postcolonial» no funciona de manera independiente, sino que «es de hecho un constructo internamente diferenciado por sus intersecciones con otras relaciones en desarrollo».[12]

Así pues, es conveniente establecer una distinción más cuidadosa entre diferentes formaciones sociales y raciales. Australia y Canadá, por un lado, y Nigeria, India y Jamaica, por otro, no son sin duda «postcoloniales» *en el mismo sentido*. Pero esto no significa que no sean «postcoloniales» *en ningún sentido*. Desde el punto de vista de su relación con el centro imperial y de los modos en los que, tal y como lo expresó C. L. R. James respecto al Caribe, «están en Occidente, pero no son de Occidente», todos estos países fueron lisa y llanamente «coloniales» y resulta útil calificarlos ahora de «postcoloniales», aunque la manera, ritmo y condiciones de su colonización y de su independencia varíen en gran medida. Lo mismo puede decirse, en realidad, de Estados Unidos, cuyas «guerras culturales» actuales, sostenidas de

---

[b] Véase la nota a en E. Shohat, «Notas sobre lo "postcolonial"», en este mismo volumen [N. de la T.].

[11] A. McClintock, «The Myth of Progress. Pitfalls of the Term Postcolonialism», *op. cit.*, p. 294.

[12] R. Frankenberg y L. Mani, «Crosscurrents, Crosstalk. Race, "Postcoloniality" and the Politics of Location», *Cultural Studies* 7, 2, 1993.

principio a fin en referencia a una concepción eurocéntrica mitificada de la alta civilización, resultan literalmente ininteligibles fuera del marco del pasado colonial estadounidense.

Hay, sin embargo, algunas maneras de discriminar los diferentes usos del término que, a mi juicio, no son de gran ayuda. Algunas rechazarán su aplicación a las colonias de pobladores blancos, reservando el calificativo exclusivamente para las sociedades colonizadas no occidentales. Otras se lo negarán a las sociedades colonizadoras de la metrópolis, reservándolo sólo para las colonias de la periferia. Esto es confundir una categoría descriptiva con una valorativa. Lo que el concepto *puede* ayudarnos a hacer es a describir o caracterizar el desplazamiento en las relaciones globales que marca la transición (necesariamente desigual) de la época de los Imperios al momento postindependencia o postdescolonización. Puede también ayudarnos (aunque en este caso su valor es más gestual) a identificar cuáles son las nuevas relaciones y ordenamientos de poder que están surgiendo en la nueva coyuntura. Pero, tal y como ha sostenido en fecha reciente Peter Hulme:

> Si la palabra «postcolonial» es útil, entonces se refiere a un *proceso* de desenganche de todo el síndrome colonial, que adopta muchas formas y probablemente resulta ineludible para todos aquellos cuyos mundos estuvieron marcados por ese conjunto de fenómenos: «postcolonial» es (o debería ser) un término descriptivo, no valorativo [...] [No es] una insignia de mérito.[13]

Esta reflexión nos ayuda asimismo a identificar, no sólo el plano en el que hay que hacer cuidadosas distinciones, sino también el plano en el que lo «postcolonial» es *debidamente* «universalizador» (es decir, un concepto que hace referencia a un nivel elevado de abstracción). Hace referencia a un proceso general de descolonización que, al igual que la propia colonización, ha marcado a las sociedades colonizadoras de manera tan poderosa como a las colonizadas (por supuesto, en sentidos diferentes). De ahí la alteración, en la nueva coyuntura, de la vieja oposición binaria colonizador/colonizado. A decir verdad, uno de los valores principales del término «postcolonial» ha sido dirigir nuestra atención a las múltiples maneras en las que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópolis imperial. Siempre estuvo profundamente inscrita en su seno —del mismo modo en que quedó inscrita de forma indeleble en las culturas de los colonizados. Fue éste un proceso cuyos efectos negativos proporcionaron las bases de la movilización política anticolonial y motivaron el intento de recuperar una serie alternativa de orígenes culturales no contaminados por la experiencia colonizadora.

---

13 P. Hulme, «Including America», *Ariel* 26, 1, 1995.

Tal y como observa Shohat, ésta fue la dimensión crítica de las luchas anticoloniales. Sin embargo, desde el punto de vista de cualquier retorno absoluto a una serie pura de orígenes no contaminados, los efectos históricos y culturales a largo plazo de la «transculturación» que caracterizó la experiencia colonizadora resultaron ser, a mi juicio, irreversibles. Por supuesto, las diferencias entre culturas colonizadoras y colonizadas siguen siendo profundas. Pero nunca funcionaron de un modo puramente binario y, desde luego, ya no funcionan en absoluto así. De hecho, describiría el paso de aquellas circunstancias en las que las luchas anticoloniales parecían adoptar una forma binaria de representación al presente, en el que ya no es posible representarlas dentro de una estructura binaria, como un desplazamiento de una concepción de diferencia a otra,[14] de la diferencia a la *différance*, y este paso es precisamente lo que está marcando la transición serial o escalonada a lo «postcolonial». Pero no sólo no la está marcando bajo una modalidad del «entonces» y el «ahora». Nos está obligando a reinterpretar la propia forma binaria en la que se ha representado durante tanto tiempo el encuentro colonial. Nos obliga a reinterpretar las divisiones binarias como formas de transculturación, de traducción cultural, abocadas a perturbar para siempre las divisiones binarias culturales del aquí y el allí.

Lo que el concepto de lo «postcolonial» ha contribuido en enorme medida a poner en primer plano es justo esta «doble inscripción», que desmonta el interior/exterior claramente demarcado del sistema colonial en el que se desarrollaron durante tanto tiempo las historias del imperialismo.[15] Se desprende de ello que el término «postcolonial» no sirve meramente para describir «esta» sociedad en vez de «aquella» o el «entonces» y el «ahora». Reinterpreta la «colonización» como parte de un proceso «global» esencialmente transnacional y transcultural —y produce una reescritura descentrada, diaspórica o «global» de las grandilocuentes narraciones imperiales de antes, centradas en la nación. Su valor teórico reside precisamente, por lo tanto, en su rechazo de esta perspectiva del «aquí» y el «allí», del «entonces» y el «ahora», del «en nuestro país» y el «en el extranjero». En este contexto, «global» no quiere decir universal, pero tampoco es específico de una nación o sociedad. Se refiere al modo en que las relaciones cruzadas, laterales y transversales de lo que Gilroy llama lo «diaspórico»[16] complementan y a la par desplazan el

---

14 S. Hall, «The Question of Cultural Identity», en S. Hall, D. Held y T. McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge, Polity, 1992.

15 Sobre esta observación historiográfica y sus implicaciones para la política del presente, véase el artículo de Catherine Hall, «Histories, Empires and the Post-Colonial Moment», en I. Chambers y L. Curti (eds.), *The Postcolonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, Nueva York, Routledge, 1996.

16 P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1993 [ed. cast.: *El Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Madrid, Akal, en preparación].

centro-periferia y al modo en que lo global y lo local se reorganizan y reconfiguran entre sí, recíprocamente. Tal y como sostienen Mani y Frankenberg, el «colonialismo» siempre se refirió, y lo «postcolonial» sin duda se refiere, a diferentes maneras de «representar los encuentros» entre las sociedades colonizadoras y sus «otros» —«aunque no siempre de la misma manera o en la misma medida».[17]

Este argumento enlaza con otra línea de la crítica —a saber, lo «postcolonial» como una forma de periodización y lo que Shohat denomina su «temporalidad problemática». Lo que lo «postcolonial» no es, desde luego, es una de esas periodizaciones basadas en «fases» epocales, donde todo cambia de manera radical al mismo tiempo, todas las antiguas relaciones desaparecen para siempre y otras completamente nuevas vienen a reemplazarlas. Sin duda, el desenganche del proceso colonizador ha sido una aventura larga, dilatada y diferenciada, en la que los últimos movimientos de descolonización de la postguerra aparecen como un «momento» característico, pero sólo uno. En este marco, la «colonización» señala la ocupación y el dominio colonial directo y la transición hacia lo «postcolonial» está caracterizada por la independencia del dominio colonial directo, la formación de nuevos Estados nación, formas de desarrollo económico dominadas por el crecimiento del capital autóctono y por relaciones de dependencia neocolonial hacia el mundo capitalista desarrollado y la política que surge de la aparición de poderosas élites locales que gestionan los contradictorios efectos del subdesarrollo. De manera igualmente importante, esta transición está caracterizada por la persistencia de muchos de los efectos de la colonización, pero, al mismo tiempo, por su desplazamiento del eje colonizador/colonizado y por su interiorización dentro de la propia sociedad descolonizada. Por consiguiente, los británicos, que, tras la Primera Guerra Mundial, estaban profundamente involucrados en las economías regionales, las facciones dirigentes y la compleja política de los Estados del Golfo, Persia y Mesopotamia a través de la red de mandatos y «ámbitos de influencia» protegidos, se retiraron en el momento descolonizador «al oeste de Suez»; y las «secuelas» de este tipo de hegemonía colonial indirecta, que todo lo invade, se han «vivido» y «rehecho» desde entonces a través de varias crisis «internas» de los Estados y sociedades postcoloniales de los países del Golfo, Iraq, Irán y Afganistán, por no hablar de Palestina e Israel. En este escenario, «lo colonial» no está muerto, ya que sigue viviendo en sus «secuelas». Pero, a buen seguro, su política ya no puede reintegrarse del todo en el mapa de antaño, ni declararse «la misma» en el momento postcolonial a como era durante el

17 R. Frankenberg y L. Mani, «Crosscurrents, Crosstalk. Race, "Postcoloniality" and the Politics of Location», *op. cit.*, p. 301.

periodo del mandato británico. Estas complejidades y reorganizaciones se han convertido en una característica común en muchas regiones del mundo «postcolonial», aunque haya habido también otras trayectorias de «descolonización», tanto anteriores como con resultados significativamente diferentes.

Cabría preguntar —parece que algunos de los críticos están preguntando— por qué privilegiar entonces este momento de lo «postcolonial». Con su obsesión por la relación colonizado/colonizador, ¿no se limita a restablecer o reorganizar exactamente aquello que con tanto triunfalismo declara que ha «terminado»? A Dirlik, por ejemplo, le resulta extraño que los críticos postcoloniales estén tan obsesionados por la Ilustración y por Europa, cuya crítica parece ser —curiosamente— su tarea central. McClintock también critica que se «vuelva a hacer girar la historia global alrededor del solo epígrafe del tiempo europeo».[18] Es verdad que lo «postcolonial» marca la proliferación de historias y temporalidades, la intromisión de la diferencia y la especificidad en las grandilocuentes narraciones generalizadoras y eurocéntricas posteriores a la Ilustración, la multiplicidad de conexiones culturales, movimientos y migraciones laterales y descentrados, que forman el mundo en la actualidad, a menudo sorteando los antiguos centros metropolitanos. Sin embargo, deberíamos haber estado prevenidos tal vez por lo que ha sucedido con otros ejemplos teóricos, donde la deconstrucción de conceptos nucleares acometida por los denominados discursos «post-» ha venido seguida no por su abolición y desaparición, sino *por su proliferación* (tal y como advirtió Foucault), sólo que ahora en una posición «descentrada» dentro del discurso. «El sujeto» y la «identidad» no son más que dos de los conceptos que, tras haberse visto radicalmente socavados en su forma unitaria y esencialista, han proliferado, rebasando nuestras más alocadas expectativas, bajo formas descentradas dentro de nuevas posicionalidades discursivas.

Al mismo tiempo, algo de cierto tiene el argumento de que, tal y como Lata Mani y Ruth Frankenberg comentan en su crítica del libro de Robert Young, *White Mythologies* [Mitologías blancas],[19] en ocasiones, el *único* propósito al que parece servir la crítica postcolonial es el de desarrollar una crítica del discurso filosófico occidental, lo cual, tal y como observan, es como «[dar] un simple rodeo para volver a la posición del Otro como recurso para repensar el Sí-mismo Occidental». A decir verdad, como dicen ellas, ¡sería toda una sorpresa que «el objeto y logro principales de la Guerra de Independencia argelina fuera el derrocamiento de la dialéctica hegeliana!»[20]

---

18 A. McClintock, «The Myth of Progress. Pitfalls of the Term Postolonialism», *op. cit.*, p. 86.

19 R. Young, *White Mythologies*, Londres, Routledge, 1990.

20 R. Frankenberg y L. Mani, «Crosscurrents, Crosstalk. Race, "Postcoloniality" and the Politics of Location», *op. cit.*, p. 101.

En realidad, desde mi punto de vista, el problema de *White Mythologies* no es que perciba la conexión entre lo postcolonial y la crítica de la tradición metafísica occidental, sino que está impulsado por un deseo prometeico de alcanzar la posición teóricamente correcta suprema —un deseo de superar teóricamente a todo el mundo— y, con esta pretensión, establece una jerarquía desde lo «malo» (Sartre, el marxismo, Jameson), pasando por lo «no-demasiado-malo-pero-equivocado» (Said, Foucault), hasta llegar a lo «casi-válido» (Spivak, Bhabha), sin poner sobre la mesa ni una sola vez, para un minucioso examen crítico serio el discurso normativo, la figura fundacional (esto es, Derrida), en relación con cuya ausencia/presencia se organiza toda la secuencia lineal. Pero ésta es otra historia —o, más bien, la misma historia en otra parte del bosque...

Muchas de las críticas de lo «postcolonial» —por paradójico que parezca dada su orientación postestructuralista— adoptan, pues, la forma de una demanda de más multiplicidad y dispersión (aunque Dirlik, con su énfasis en la fuerza estructuradora del capitalismo, desconfíe profundamente de este tipo de devaneo postestructuralista). Y, sin embargo, a la par que nos atenemos con firmeza a la diferenciación y a la especificidad, no podemos permitirnos olvidar los efectos sobredeterminantes del momento colonial, el «trabajo» que se requería que hiciesen constantemente sus divisiones binarias con el fin de *re-presentar* la proliferación de la diferencia cultural y de las formas de vida, que siempre estaban ahí, dentro de la «unidad» suturada y sobredeterminada de esa oposición binaria simplificadora y onmiabarcante entre «Occidente y Todo lo Demás». (Este reconocimiento va dirigido en cierta medida a salvar la obra de Edward Said, *Orientalismo*, de la crítica de que no distingue entre diferentes imperialismos.) Tenemos que mantener estos dos extremos de la cadena funcionando al mismo tiempo (sobredeterminación y diferencia, condensación y diseminación) si no queremos caer en un deconstruccionismo juguetón, en la fantasía de una *utopía* impotente de diferencia. Resulta demasiado tentador caer en la trampa de presuponer que, como se ha deconstruido *teóricamente* el esencialismo, éste ha quedado desplazado *políticamente*.

Desde el punto de vista de la periodización, sin embargo, lo «postcolonial» conserva cierta ambigüedad porque, además de identificar el carácter decisivo del momento de postdescolonización en el desplazamiento de las relaciones globales, el término ofrece también (al igual que cualquier periodización) una narración alternativa, que pone de relieve coyunturas clave diferentes de las arraigadas en la narración clásica de la Modernidad. La colonización, desde esta perspectiva «postcolonial», no fue una subtrama local o marginal dentro de una historia más amplia (por ejemplo, la transición del feudalismo al capitalismo en Europa occidental, donde ésta se

convertiría «orgánicamente» en la matriz de aquélla). En la narración reorganizada de lo postcolonial, la colonización toma el lugar y la importancia de un gran acontecimiento histórico-mundial rompedor y de amplio alcance. Por «colonización», lo «postcolonial» se refiere a algo más que al dominio directo sobre determinadas áreas del mundo por parte de las potencias imperiales. Creo que quiere denotar todo el proceso de expansión, exploración, conquista, colonización y hegemonización imperial que constituyó la «cara externa», el afuera constitutivo, de la modernidad europea y, más tarde, capitalista occidental después de 1492.

Esta renarrativización desplaza la «historia» de la modernidad capitalista de su centramiento europeo a sus dispersas «periferias» globales; de la pacífica evolución a la violencia impuesta; de la transición del feudalismo al capitalismo (que desempeñó un papel tan de talismán, por ejemplo, en el marxismo occidental) a la formación del mercado mundial, por utilizar por un momento términos rápidos; o, más bien, a nuevas formas de conceptualización de la relación entre estos diferentes «acontecimientos» —de las permeables fronteras interior/exterior de la modernidad capitalista «global» y emergente. En realidad, el elemento característico de una periodización «postcolonial» es la reformulación retrospectiva de la Modernidad dentro del marco de la globalización en todos sus diferentes momentos y formas de ruptura (de la entrada portuguesa en el Océano Índico y la conquista del Nuevo Mundo a la internacionalización de los mercados financieros y de los flujos de información). En este sentido, lo «postcolonial» marca una interrupción crítica en toda esa grandilocuente narración historiográfica que, en la historiografía liberal y en la sociología histórica weberiana, así como en las tradiciones dominantes del marxismo occidental, ha dado a esta dimensión global una presencia subordinada en una historia que, en esencia, podía ser contada desde dentro de sus parámetros europeos.

La colonización, entendida o reinterpretada en este sentido, sólo era inteligible como un acontecimiento de trascendencia global —con lo que no se designa su carácter universal y totalizador, sino dislocado y diferenciado. Es decir, entonces había que entenderla y desde luego ahora sólo era posible entenderla desde el punto de vista, no sólo de las relaciones verticales entre colonizador y colonizado, sino también de cómo éstas y otras formas de relaciones de poder se vieron *siempre* desplazadas y descentradas por otra serie de vectores —las conexiones transversales entre y a través de las fronteras de los Estados nación y las interrelaciones *global/local*, que no pueden interpretarse a partir de la plantilla de un Estado nación. Si la «periodización» de lo «postcolonial» constituye un verdadero desafío es en esta reconstitución de los campos epistémicos y de poder/saber alrededor de las relaciones de globalización, y a través de sus distintas formas históricas.

Sin embargo, esta cuestión apenas aflora en ninguna de las críticas que se le han hecho. Y cuando lo hace [como sucede en el artículo de Dirlik, «The Postcolonial Aura» (El aura de lo postcolonial)], sus efectos son contradictorios para la línea argumental, tal y como espero demostrar más adelante. Es más, diría, saltándome por un momento varias etapas, que si lo «postcolonial» ha podido entrar en sintonía, con tanta sensibilidad, precisamente con esas dimensiones que, por ejemplo, le resultan tan problemáticas a Shohat (cuestiones de hibridismo, sincretismo, de indecidibilidad cultural, así como las complejidades de la identificación diaspórica que interrumpen todo «retorno» a historias originales cerradas y «centradas» desde el punto de vista étnico), es precisamente gracias a esta reorganización a través de lo global. Entendida en su contexto global y transcultural, la colonización ha tornado el absolutismo étnico en una estrategia cultural cada vez más insostenible. Ha hecho de las propias «colonias» y, aún más, de grandes extensiones del mundo «postcolonial» regiones ya-desde-siempre «diaspóricas» en relación con lo que podría pensarse como sus culturas de origen. La idea de que sólo las ciudades multiculturales del Primer Mundo están «diasporizadas» es una fantasía que sólo pueden sostener quienes nunca han vivido en los espacios hibridados de una ciudad del Tercer Mundo denominada «colonial».

En este momento «postcolonial», estos movimientos transversales, transnacionales y transculturales, que estuvieron siempre inscritos en la historia de la «colonización», pero quedaron cuidadosamente sobrescritos por formas más binarias de narrativización, se han presentado, desde luego, bajo nuevas formas para trastocar las relaciones establecidas de dominación y de resistencia inscritas en otras formas de vivir y contar estas historias. Recolocan y desplazan la «diferencia» sin «superarla» en el sentido hegeliano. Shohat observa que el énfasis antiesencialista del discurso «postcolonial» a veces parece definir *todo* intento de recuperar o inscribir un pasado comunitario como una forma de idealización, a pesar de su importancia como lugar de resistencia y de identidad colectiva. Plantea un argumento muy válido, a saber, que este pasado *podría* manejarse de otro modo, «no [...] como etapa fetichizada y estática que habría que reproducir literalmente, sino como series fragmentadas de memorias y experiencias narradas».[21] Estaría de acuerdo con este argumento. Pero esto supone tomarse en serio las dobles inscripciones del encuentro colonizador, el carácter dialógico de su alteridad, el carácter específico de su «diferencia» y la centralidad de las cuestiones de narración e imaginario en la lucha política.[22] Y, sin embargo,

21 E. Shohat, «Notas sobre lo "postcolonial"», *op. cit.*

22 Véase, por ejemplo, S. Hall, «Cultural Identity and Diaspora», en J. Rutheford (ed.), *Identity*, Londres, Lawrence y Wishart, 1990.

¿no es precisamente esto lo que se pretende cuando se piensan las consecuencias culturales del proceso colonizador «de forma diaspórica», bajo formas no originarias —es decir, *a través* y no alrededor del «hibridismo»? ¿No implica un intento de pensar las cuestiones del poder cultural y la lucha política desde *dentro* en vez de a contrapelo de «lo postcolonial»?

La manera en que se vivía la diferencia en las sociedades colonizadas después de la ruptura violenta y abrupta de la colonización era y tenía que ser tajantemente distinta a cómo habría sido de haberse desarrollado estas culturas aisladas unas de otras. A partir de este punto de inflexión en las últimas décadas del siglo XV, no hay, por supuesto, ningún «tiempo único, homogéneo y vacío (occidental)». Pero existen las condensaciones y elipses que surgen cuando todas las temporalidades diferentes, aún manteniéndose «presentes» y «reales» en sus efectos diferenciales, se ven asimismo convocadas *en relación con* los efectos sobredeterminantes de las temporalidades y los sistemas de representación y poder eurocéntricos, lo cual provoca una ruptura en su seno, y, al mismo tiempo, deben marcar su «diferencia» en los términos determinados por estos mismos efectos. Esto es lo que se quiere decir cuando se sitúa la colonización en el marco de la «globalización» o, más bien, cuando se afirma que lo que distingue la modernidad es este carácter sobredeterminado, suturado y *suplementario* de sus temporalidades. El hibridismo, el sincretismo, las temporalidades multidimensionales, las dobles inscripciones de los tiempos colonial y metropolitano, el tráfico cultural de doble dirección característico de las zonas de contacto de las ciudades de los «colonizados» mucho antes de que éstas se convirtiesen en los tropos característicos de las ciudades de lo «colonizador», las formas de traducción y transculturación que han caracterizado la «relación colonial» desde sus etapas más tempranas, las abdicaciones y las posiciones de «en medio», los aquís-y-allís, marcan las *aporías* y las reduplicaciones cuyos intersticios los discursos coloniales siempre han logrado manejar y sobre los que Homi Bhabha ha escrito con una lucidez tan penetrante.[23] Huelga decir que, *desde luego*, todos estos procesos deben situarse siempre dentro y contra las relaciones discursivas sobredeterminantes de poder/saber que cosían o ataban los regímenes imperiales. Son los tropos de la suplementariedad y la *différance* dentro de un sistema global desplazado pero suturado que no surgió o no pudo surgir sino tras el comienzo de ese proceso expansionista colonizador que Mary Louise Pratt denomina la aventura euroimperial.[24]

---

23 H. Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.

24 M. L. Pratt, «Imperial Eyes», *Travel Writing and Transculturation*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.

Desde el siglo XVI, estas temporalidades e historias diferenciales se han visto violenta e irrevocablemente atadas al mismo yugo. Esto a buen seguro no significa que hayan sido nunca o que sean *lo mismo*. Sus trayectorias en extremo desiguales, que constituyeron la base misma del antagonismo político y la resistencia cultural, han sido sin embargo imposibles de desanudar, conceptualizar o narrar como entidades diferenciadas: a pesar de que fuera precisamente esto lo que la tradición historiográfica occidental dominante intentara hacer con frecuencia. Ningún lugar, ni el «allí» ni el «aquí», en su autonomía e in-diferencia fantaseadas, podía desarrollarse sin tener en cuenta a sus pares y/u otros abyectos. La idea misma de una identidad cultural autónoma, autoproducida e idéntica a sí misma, al igual que la de una economía autosuficiente o la de una forma de gobierno absolutamente soberana, debía de hecho construirse discursivamente en y a través de «el Otro», a través de un sistema de semejanzas y diferencias, a través del juego de la *différance* y de la tendencia de estos significantes fijos a flotar, a «deslizarse pendiente abajo». El Otro dejó de ser un término fijado en un lugar y en un tiempo exteriores al sistema de identificación y se convirtió, en cambio, en un «afuera constitutivo» simbólicamente marcado, en una posicionalidad de marcación diferencial dentro de una cadena discursiva.

Es posible, ahora, hacerse la pregunta antes planteada sobre la obsesión de lo «postcolonial» por el tiempo eurocéntrico. La Ilustración reaparece, en el discurso de lo «postcolonial», en una posición descentrada, en tanto que representa un desplazamiento epistémico crucial dentro del proceso colonizador, entendido en este sentido amplio, cuyos efectos discursivos, de poder/saber, siguen dejándose sentir (¿cómo podía ser de otro modo, en unos discursos occidentales dominados por la Ciencia y las Ciencias Sociales?). Hasta la Ilustración, se había tendido a conceptualizar la diferencia desde el punto de vista de diferentes órdenes del ser —«¿son Verdaderos Hombres?», fue la pregunta que Sepúlveda le planteó a Bartolomé de Las Casas en el célebre debate de Valladolid en 1550 ante Carlos V. En cambio, bajo el ojo panóptico y universalizador de la Ilustración, todas las formas de vida humana quedan insertas dentro del campo universal de un solo orden del ser, de manera que la diferencia se reestructura para convertirse en la marcación y remarcación constante de posiciones dentro de un solo sistema discursivo (*différance*). Este proceso queda organizado por esos mecanismos cambiantes de «otredad», alteridad y exclusión y por los tropos del fetichismo y la patologización que se requieren si se quiere que la «diferencia» llegue a fijarse y consolidarse dentro de un discurso «unificado» de *civilización*. Mecanismos y tropos constitutivos en la producción simbólica de un afuera constitutivo, que, sin embargo, se negó en todo

momento a quedar fijado en un lugar y que siempre volvía y vuelve, en mayor medida aún en la actualidad, a escurrirse a través de las fronteras porosas o invisibles para generar perturbaciones y alteraciones desde dentro.[25]

El argumento no es que, a partir de entonces, todo se ha mantenido igual —la colonización repitiéndose en perpetuidad hasta el final de los tiempos. Más bien, lo que se está diciendo es que la colonización reconfiguró la imagen del terreno de manera que, desde entonces, la idea misma de un mundo de identidades separadas, de culturas y economías aisladas o separables y autosuficientes se ha visto obligada a ceder ante distintos paradigmas concebidos para aprehender estas formas diferentes, pero conectadas, de relación, interconexión y discontinuidad. Ésta fue la forma específica de diseminación-y-condensación que la colonización puso en marcha. Lo característico del discurso de lo «postcolonial» desde el punto de vista conceptual es este modo de privilegiar esa dimensión ausente o minimizada en la narración oficial de la «colonización». Aunque en casi todos los demás aspectos las formas particulares de inscripción y sujeción de la colonización variaron de una región del globo a otra, es preciso también caracterizar, al lado de sus pluralidades y multiplicidades, cruda pero contundentemente, sus efectos generales desde el punto de vista teórico. Esto es, a mi juicio, lo que hace el anómalo significante «colonial» en el concepto de lo «postcolonial».

¿Qué decir entonces de la cuestión más perturbadora del prefijo, el «post»? Shohat, por ejemplo, reconoce que el «post» designa tanto el «cierre de determinado acontecimiento o época histórica» como un «paso más allá [...] una discusión de determinado movimiento intelectual».[26] Esta autora prefiere claramente este segundo significado al primero. Para Peter Hulme, sin embargo, el «post» de lo «postcolonial»:

> Tiene dos dimensiones que se mantienen en tensión entre sí: una dimensión temporal en la que hay una relación puntual en el tiempo entre, por ejemplo, una colonia y un Estado postcolonial; y una dimensión crítica en la que, por ejemplo, nace una teoría de la postcolonialidad gracias a la crítica de un corpus teórico.[27]

---

25 E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time,* Londres, Verso, 1990 [ed. cast.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2000]; J. Butler, *Bodies That Matter*, Londres, Routledge, 1993 [ed. cast.: *Cuerpos que importan. Los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2002].

26 E. Shohat, «Notas sobre lo "postcolonial"», *op. cit.*

27 P. Hulme, «Including America», *op. cit.*

Además, para Hulme, esta tensión es productiva, mientras que para Shohat produce una ambivalencia estructural. En este sentido, esta autora parece sostener que lo «postcolonial» es diferente de otros «posts», al intentar ser al mismo tiempo epistémico y cronológico. Lo «postcolonial» pretendería, pues, desbancar tanto el paradigma como el momento cronológico de lo «colonial».

Sin embargo, a mi parecer lo postcolonial, en este sentido, no es diferente de otros «posts». No sólo es «después», sino también «ir más allá» de lo colonial, del mismo modo que el postmodernismo es a la vez «ir más allá» y «después» del modernismo y el postestructuralismo sigue cronológicamente y logra sus frutos teóricos «a costa» del estructuralismo. El tema más de fondo es si, en efecto, es posible separar estos dos momentos y qué implicaría una separación así en relación con cómo se está conceptualizando la propia «colonización». El «colonialismo» hace referencia a un momento histórico específico (complejo y diferenciado, tal y como hemos intentado indicar); pero fue siempre también un modo de presentar o narrar una historia y su valor descriptivo estuvo enmarcado en todo momento dentro de un paradigma definitorio y teórico específico. La propia sucesión de términos que se han acuñado para hacer referencia a este proceso —colonización, imperialismo, neocolonial, dependencia, Tercer Mundo— demuestra el punto hasta el cual cada término descriptivo aparentemente inocente portaba tras de sí un poderoso bagaje epistemológico, conceptual y, de hecho, político: el punto hasta el cual, en suma, hay que entender cada uno de estos términos desde un punto de vista discursivo. A decir verdad, la distinción que esta crítica parece estar intentando hacer valer entre «poder» y «saber» es exactamente lo que el discurso de lo postcolonial (o, más bien, lo que un pensamiento discursivo tanto de «lo colonial» como de «lo postcolonial») ha desplazado. Con la «colonización» y, por consiguiente, con lo «postcolonial», estamos irrevocablemente inmersos en un campo de fuerzas de poder/saber. Lo que se rechaza es justo la distinción falsa e inhabilitadora entre la colonización como sistema de gobierno, de poder y de explotación y la colonización como sistema de conocimiento y de representación. En la medida en que las relaciones que caracterizaron lo «colonial» ya no ocupan el mismo lugar y posición relativa, nosotros podemos no sólo oponernos a ellas, sino también criticarlas, deconstruirlas e intentar «ir más allá» de ellas.

Pero ¿qué se puede querer decir exactamente con este «después» y este «ir más allá»? Shohat sostiene que «[l]a operación de privilegiar y a la vez distanciar el relato colonial, yendo más allá de él, estructura el marco de "en medio" que caracteriza lo "postcolonial"».[28] Esta autora no se muestra muy

---

28 E. Shohat, «Notas sobre lo "postcolonial"», *op. cit*.

favorable a esta indecidibilidad. Pero es posible sostener que la tensión entre lo epistemológico y lo cronológico no es inhabilitadora sino productiva. «Después» significa en el momento que sigue a ese momento (lo colonial) en el que la relación colonial era dominante. No significa, tal y como intentamos demostrar antes, que lo que hemos denominado las «secuelas» del dominio colonial hayan quedado de algún modo suspendidas. Desde luego *no* significa que hayamos pasado de un régimen de poder-saber a una zona temporal sin poder y libre de conflictos. Sin embargo, reclama también su lugar en la medida en que otras nuevas configuraciones, vinculadas pero aún «emergentes», de relaciones de poder-saber están empezando a dejar sentir sus efectos propios y específicos. Este modo de conceptualizar el desplazamiento entre estos paradigmas —no como una «ruptura» epistemológica en el sentido althusseriano/estructuralista, sino más en analogía con lo que Gramsci llamaba un movimiento de deconstrucción-reconstrucción o lo que Derrida, en un sentido más deconstructivo, denomina «doble inscripción»— es característico de todos los «posts».

Gramsci, en referencia a las transformaciones en el campo del sentido común práctico, comentaba que había que pensarlas como:

> Un proceso de diferenciación y de cambio en el peso relativo que poseen los elementos en la antigua ideología [...] lo que era secundario o incluso fortuito, cobra una importancia fundamental, se convierte en el núcleo de un nuevo conjunto doctrinal e ideológico. El antiguo colectivo se desintegrará en sus elementos contradictorios, de manera que los elementos subordinados entre ellos puedan desarrollarse socialmente [...].[29]

Lo que estas descripciones teóricas están intentado construir, en maneras diferentes, es una idea de un desplazamiento o transición conceptualizada como reconfiguración de un campo, y no como un movimiento de trascendencia lineal entre dos estados mutuamente excluyentes. Estas transformaciones no sólo no están consumadas sino que puede que el mejor modo de aprehenderlas no sea desde un paradigma que presupone que todos los cambios históricos importantes están dirigidos por una lógica determinista hacia un fin teleológico. Lata Mani y Ruth Frankenberg establecen una distinción fundamental entre una transición «decisiva» (sin duda la «postcolonial» lo es) y una transición «definitiva». En otras palabras, todos los conceptos en lo «postcolonial», al igual que en el discurso general de los «posts», están operando, tal y como lo expresaría Derrida, «bajo tachadura». Se han visto sometidos a una crítica profunda y concienzuda, que ha

---

29 A. Gramsci, *Quaderni* III (1875), citado en C. Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, Lawrence and Wishart, 1979. Véase también S. Hall, *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, Londres, Verso, 1988, p. 138.

puesto en evidencia que sus presupuestos son un conjunto de efectos fundacionales. Pero esta deconstrucción no los abole, en el clásico movimiento de síntesis superadora, de *Aufhebung*. Los deja como únicos instrumentos y herramientas conceptuales con los que pensar sobre el presente —pero sólo si se utilizan en su forma deconstruida. Son, por utilizar otra formulación, más heideggeriana, que, por ejemplo, Iain Chambers prefiere, «una presencia cuya existencia está en suspenso».[30]

En un intercambio ya célebre sobre «pensar al límite» —a mi juicio una buena descripción del estatus de lo «postcolonial» como episteme en-formación—, Derrida definió el límite del discurso filosófico como «episteme, funcionamiento dentro de un sistema de limitaciones fundamentales, de oposiciones conceptuales, fuera de las cuales [la filosofía] se torna impracticable». Habló de «un gesto necesariamente doble [...] marcado en determinados puntos por una tachadura que deja leer lo que oblitera, inscribiendo violentamente en el texto lo que intentaba ordenarlo desde fuera» y de tratar de respetar lo más rigurosamente posible «el juego interno, regulado, de estos filosofemas [...] haciendo que se deslicen [...] hasta el punto de su no pertinencia, su agotamiento, su cierre».

> «Deconstruir» la filosofía sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo, desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir [...]. [...] por esta circulación a la vez fiel y violenta entre el adentro y el afuera de la filosofía [...] se produce un cierto trabajo textual [...].[31]

Cuando su interlocutor, Ronse, le preguntó si podría haber por este medio «una superación de la filosofía», Derrida observó:

> *No hay* trasgresión si se entiende por ello una pura y simple instalación en un más allá de la metafísica [...]. Pero, por medio del trabajo que se hace de una y otra parte del límite, el campo interior se modifica y se produce una trasgresión que, por consiguiente, no está en absoluto presente como un *fait accompli* [hecho consumado].[32]

---

30 I. Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, Londres, Routledge, 1994 [ed. cast.: *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995].

31 J. Derrida, *Positions*, 1981 [ed. cast.: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1976, p. 12-13 (traducción corregida)].

32 *Ibidem* [p. 18-19 en ed. cast.].

El problema, entonces, no es que lo «postcolonial» sea un paradigma convencional de tipo lógico-deductivo que confunde equivocadamente lo cronológico y lo epistemológico. Detrás de esto, hay una alternativa más profunda entre epistemologías: entre una lógica racional y sucesiva y otra deconstructiva. En este sentido, Dirlik tiene razón en señalar que la cuestión de la relación de lo postcolonial con lo que en términos generales podría denominarse maneras «postestructuralistas» de pensar, constituye un tema central, particularmente perturbador para sus críticos. En este debate hay, pues, «en juego» cuestiones más generales de lo que a veces sugieren las críticas que suelen reseñarse.

Dirlik se muestra particularmente feroz en este terreno y por motivos que no son difíciles de identificar. Al descubrir que el término «postcolonial» se aplica a muchos autores que no coinciden necesariamente entre sí, algunos de los cuales le gustan y otros no, se ve llevado a la polémica conclusión de que lo «postcolonial» no es la descripción de nada ni de nadie en particular, sino más bien «un discurso que intenta constituir el mundo de acuerdo con la imagen que tienen de sí mismos intelectuales que se ven o han pasado a verse como intelectuales postcoloniales [y] [...] una expresión [...] de [su] poder recién descubierto» en el Mundo Académico del Primer Mundo. Estos insultos *ad hominem* y *ad feminam,* algo ordinarios, afean el razonamiento de un eminente estudioso de la China moderna. Tal vez lo sensato sea tomarlos como un «síntoma». Pero, ¿de qué? Obtenemos una pista acerca de la respuesta cuando le vemos tomar la elegante defensa postestructuralista de lo postcolonial que hace Gyan Prakash en su «Postcolonial Criticism and Indian Historiography» [Crítica postcolonial e historiografía india][33] como principal caballo de batalla. Dejemos de lado las numerosas críticas locales de este artículo, algunas de las cuales ya hemos mencionado. El núcleo central de la acusación es que lo postcolonial, al igual que el discurso postestructuralista que le proporciona los fundamentos filosóficos y teóricos, es antifundacional y, como tal, no puede abordar un concepto como el «capitalismo» o como el modo en que «el capitalismo estructura el mundo moderno».[34] Es más, lo «postcolonial» es «un culturalismo». Está ensimismado con cuestiones de identidad y del sujeto y, por lo tanto, no puede ofrecer «una explicación del mundo fuera del sujeto». La atención se desplaza de los orígenes nacionales a la posición de sujeto y «se da prioridad a una política de situación por encima de una política informada

33 G. Prakash, «Post-colonial Criticism and Indian Historiography», *Social Text*, núm. 31/32, 1992.

34 A. Dirlik, «The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *op. cit.*, p. 346.

por categorías fijas (en este caso, la nación, aunque por supuesto se sobreentienden también otras categorías como Tercer Mundo y clase)».[35] Lo «postcolonial» presenta al colonizador en el mismo plano que el colonizado, con «un problema de identidad».[36]

Todo este razonamiento discurre a un ritmo sorprendente durante veinte páginas, hasta que, en la página 347, empieza a ponerse de manifiesto un «giro» ya algo característico. «Estas críticas, por más vehementes que sean en ocasiones, no indican necesariamente que los críticos del postcolonialismo no le reconozcan ningún valor [...].» El discurso postcolonial, después de todo, resulta tener algo que decir sobre «una crisis en las formas de comprender el mundo asociadas con conceptos como el de Tercer Mundo y el de Estado nación». Tampoco, al parecer, hay que negar que:

> A medida que la situación global se ha ido haciendo más confusa, con la desaparición de los Estados socialistas, el surgimiento de importantes diferencias desde el punto de vista económico y político entre las denominadas sociedades del Tercer Mundo y los movimientos diaspóricos de poblaciones a través de las fronteras nacionales y regionales, la fragmentación de lo global en lo local ha aparecido en el primer plano de la conciencia histórica y política.[37]

A ojos inocentes, esto puede parecer como recuperar una buena parte de un territorio ya desechado, aparte de contener de por sí algunas formulaciones cuestionables. (*Puede* que algunos críticos postmodernos crean que lo global se ha fragmentado en lo local, pero la mayoría de los autores serios sostienen que lo que se está produciendo es una reorganización mutua de lo local y lo global, una afirmación muy diferente.)[38] Pero dejemos pasar esto. Ya que viene seguido, en la segunda parte del artículo, por un retrato extenso, detallado y convincente de algunos de los principales rasgos de lo que se describe, de acuerdo con «diversas denominaciones», como «capitalismo tardío, producción o acumulación flexible, capitalismo desorganizado y capitalismo global».

Esto incluye: la nueva división internacional del trabajo, las nuevas tecnologías globales de la información, una «descentralización del capitalismo desde el punto de vista nacional», el mecanismo de conexión proporcionado

---

35 *Ibidem*, p. 336.

36 *Ibidem* , p. 337.

37 *Ibidem,*p. 347.

38 Véanse D. Massey, *Space, Place and Gender*, Cambridge, Polity, 1994; K. Robins, «Tradition and Translation. National Cultures in a Global Context», en J. Corner y S. J. Harvey (eds.), *Enterprise and Heritage*, Londres, 1991; S. Hall, «The Question of Cultural Identity», *op. cit.*

por la corporación transnacional, la transnacionalización de la producción, la aparición del modo capitalista de producción, «por primera vez en la historia del capitalismo»,[39] como una «abstracción verdaderamente global», la fragmentación cultural y el multiculturalismo, la rearticulación de las culturas autóctonas dentro de una narración capitalista (lo cual se ilustra con el ejemplo del renacimiento confuciano entre la élite capitalista emergente del Sudeste asiático), el debilitamiento de las fronteras, la reproducción interna en sociedades en otro tiempo coloniales de desigualdades antes asociadas con las diferencias coloniales, la «desorganización de un mundo concebido en términos de tres mundos», la circulación de la cultura, que es «a la vez homogenizadora y heterogenizadora»,[40] una modernidad que «ya no es sólo euroestadounidense», formas de control que no se pueden imponer sin más, sino que hay que lograr «manejar», la reconstitución de las subjetividades a través de las fronteras nacionales, etc...

No sólo es una lista admirable y admirablemente exhaustiva. A la vez, y creo que de forma indisputable, toca en algún punto todos y cada uno de los temas que hacen de lo «postcolonial» un paradigma teórico específico y marca de manera decisiva cuán radical e irrevocablemente *diferente* —es decir, cuán indisputablemente *postcolonial*— es el mundo y las relaciones que se describen. Y, en efecto, para estupefacción del lector, esto también se reconoce: «La postcolonialidad representa una respuesta a una auténtica necesidad, la necesidad de superar una crisis de comprensión producida por la incapacidad de las antiguas categorías de explicar el mundo.»[41] ¿Hay por aquí algún crítico postcolonial que discreparía de esta opinión?

De esta segunda mitad del artículo podrían seguirse dos razonamientos. El primero es serio —a decir verdad, se trata de la crítica más seria a la que deben enfrentarse en este momento y con urgencia los críticos y teóricos postcoloniales— y Dirlik lo plantea de manera sucinta. «Lo que llama la atención [...] es que en la obra de los intelectuales postcoloniales falte una reflexión sobre la relación entre postcolonialismo y capitalismo global.» No nos pongamos quisquillosos y digamos que de *algunos* intelectuales postcoloniales. *Sí* que llama la atención. Y se ha vuelto seriamente perjudicial e inhabilitador para todas las cosas positivas que el paradigma postcolonial puede y aspira lograr. En efecto, estas dos mitades del debate actual sobre la «modernidad tardía» —lo postcolonial y el análisis de los nuevos desarrollos del capitalismo global— han avanzado en gran medida relativamente

---

39 A. Dirlik, «The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *op. cit.*, p. 350.

40 *Ibidem*, p. 353.

41 *Ibidem*, p. 353.

aisladas una de otra y a expensas mutuas. No resulta difícil entender por qué, aunque Dirlik no parece interesado en hacer de esto una pregunta seria (sí que tiene una respuesta trivial para ella, que es diferente). Un motivo es que los discursos de lo «post» han surgido y se han articulado (con frecuencia calladamente) en contra de los efectos prácticos, políticos, históricos y teóricos del fracaso de un cierto tipo de marxismo economicista, teleológico y, a fin de cuentas, reduccionista. Del abandono de este economicismo determinista no se han derivado formas alternativas de pensar cuestiones relativas a las relaciones económicas y sus efectos, como «condiciones de existencia» de otras prácticas que las inserten de un modo «descentrado» o dislocado en nuestros paradigmas explicativos, sino, por el contrario, una *abjuración* masiva, monumental y reveladora. Como si, puesto que lo económico en su sentido más amplio definitivamente *no* «determina» «en última instancia» el movimiento real de la historia, como antes se suponía que hacía, ¡no existiera en absoluto! Éste es un fallo de teorización tan profundo y tan inhabilitador (con muy pocas excepciones, todavía relativamente elementales)[42] que, en mi opinión, ha permitido que sigan floreciendo y dominando el terreno paradigmas más débiles y menos ricos desde el punto de vista conceptual. (El propio Dirlik, en determinado momento, hace una interesante observación al afirmar que prefiere «el enfoque del sistema mundo», a pesar de que, al igual que lo postcolonial, «coloca el Tercer Mundo en un plano discursivo»,[43] pero no prosigue esta interesante y fructífera línea de discusión.)

Por supuesto que la cuestión no es sólo que se haya dejado de lado la relación entre estos paradigmas. Esto es de por sí y en parte un efecto institucional —una consecuencia involuntaria, dirían algunos, del hecho de que quienes han desarrollado más a fondo lo «postcolonial» hayan sido estudiosos literarios, que se han mostrado reacios a dar el salto a través de las fronteras disciplinarias (incluso postdisciplinarias) requerido para ofrecer una argumentación así. Se debe también a que es muy posible que haya cierta incompatibilidad conceptual entre determinado tipo de postfundacionalismo y una investigación seria de estas complejas articulaciones. Sin embargo, no cabe aceptar esto como un abismo filosófico insalvable, en especial porque, aunque no se aborde la cuestión del papel conceptual que puede tener la categoría «capitalismo» dentro de una «lógica» postfundacionalista, *de hecho*, determinadas articulaciones de este orden se dan implícitamente por sentadas u operan de manera silenciosa en los presupuestos que sustentan casi todo el trabajo crítico postcolonial.

---

42 Véanse E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, *op. cit.*; pero también M. Barrett, *The Politics of Truth*, Cambridge, Polity, 1991.

43 A. Dirlik, «The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», *op. cit.*, p. 346.

Dirlik, por lo tanto, ha tocado de lleno, y de forma convincente, una seria laguna de la episteme postcolonial. De haber concluido con las consecuencias de esta crítica para el futuro del paradigma postcolonial, habría contribuido en verdad a un fin muy importante, oportuno y estratégico. Y de haber sido ésta la conclusión de su artículo, se podría haber pasado por alto la naturaleza curiosamente cimbrada e internamente contradictoria del razonamiento (donde la segunda mitad niega de hecho gran parte de la sustancia y todo el tono de la primera mitad). Sin embargo, no lo es. Su conclusión toma el segundo camino. Lejos de la idea de que la postcolonialidad «representa [simplemente] una respuesta a una auténtica necesidad [teórica]», acaba con el pensamiento de que ésta «resuena con los problemas producidos por el capitalismo global», entra «en sintonía» con sus temas y, por lo tanto, *cubre sus necesidades culturales*. Los críticos postcoloniales son, de hecho, portavoces involuntarios del nuevo orden capitalista global. Para un razonamiento extenso y detallado, ésta es una conclusión de un reduccionismo tan apabullante (y, es un deber añadir, banal), de un tipo de funcionalismo que cabría pensar desaparecido del debate académico como explicación seria de *nada*, que suena como un eco llegado de una era remota, primigenia. Lo que resulta aún más alarmante en la medida en que es posible encontrar una línea argumental muy similar, enunciada desde una posición diametralmente opuesta —me refiero a la acusación, de un simplismo inexplicable, que hace Robert Young en su *Colonial Desire* [Deseo colonial] de que la crítica postcolonial es «cómplice» de la teoría racial victoriana *¡porque los autores de una y otra utilizan el mismo término —hibridismo— en su discurso!*[44]

Nos encontramos aquí, pues, entre Escila y Caribdis, entre el diablo y las aguas profundas del mar. Siempre supimos que el desmantelamiento del paradigma colonial liberaría extraños demonios de las profundidades y que estos monstruos podrían venir arrastrando todo tipo de material subterráneo. Y, sin embargo, los torpes giros y vueltas, saltos y vuelcos, en la forma en que se desarrolla la argumentación deberían alertarnos sobre el sueño de la razón que está más allá o después de la Razón, sobre el modo en que el deseo juega a través del poder y del saber en la peligrosa empresa de pensar al límite y más allá de él.

---

44 R. Young, *Colonial Desire*, Londres, Routledge, 1995.

5. La historia subalterna como pensamiento político

Dipesh Chakrabarty

Permítanme decir de entrada hacia donde me dirijo con este artículo. Quiero extraer de la historia de los *Subaltern Studies* [Estudios subalternos], de su serie india, una cuestión metodológica que tal vez nos permita considerarla, pese a todos sus errores (y hubo muchos), como parte de una posible genealogía de las «masas» como actores políticos en la democracia de este país. En este sentido, la democracia india tiene algunos rasgos fuertemente populistas. Acontecimientos como disturbios o manifestaciones callejeras violentas constituyen una característica cotidiana de su proceso democrático. ¿Cómo escribimos las historias de esta dimensión de la democracia? Quisiera sugerir que una revisión de los fallos y de los logros de los Estudios de la Subalternindad y, en particular, de su texto clásico fundacional —el *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* [Aspectos elementales de la sublevación campesina en la India colonial] (1983) de Ranajit Guha—, puede enseñarnos a lidiar con la cuestión de cómo pensar la capacidad de acción que implican las acciones políticas populares, colectivas por naturaleza. Pero dado que, tal y como sostendré, la propia naturaleza de la acción popular nos obliga a considerar ciertas cuestiones de forma y de contenido de la historia subalterna, empezaré hablando de determinados temas teóricos relacionados, planteados en los trabajos de Hayden White, antes de volver al campo de la historia subalterna en India.

I

En su ensayo de 1982, «The Politics in Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation» [La política en la interpretación histórica: disciplina y desublimación], Hayden White hacía una observación que vale la pena

analizar en nuestro propio contexto. Haciendo referencia a un ensayo de Schiller de principios del siglo XIX sobre la idea de lo sublime, White decía: «Los hechos históricos son domesticados políticamente en la precisa medida en que se les impide desplegar de facto el aspecto de lo sublime que Schiller les atribuía en este ensayo de 1801».[1] La afirmación de White aparece citada con aprobación en el artículo de F. R. Ankersmit, «Hayden White's Appeal to the Historians», un ensayo que en líneas generales defiende a White con cierta pasión frente a sus detractores, más simples que él.[2] ¿A qué se refería White al hablar de «domesticación política» de los hechos históricos? He de decir, con todos los respetos, que Ankersmit reduce «la política de la interpretacion» a la cuestión de subvertir la distancia y la distinción entre objetividad y subjetividad. Cita los brillantes libros de Simon Schama, *Dead Certainties* [Certezas muertas] y *Landscape and Memory* [Paisaje y memoria] como ejemplos de narraciones que, de manera intencionada o no, logran recoger el desafío de White, desdibujando deliberadamente la línea divisoria entre realidad y ficción. Hay sin duda mucho de provechoso en la seria defensa que Ankersmit hace de White. Pero no dejo de creer que reducir el significado de la palabra «política» en la expresión de White de «domesticación política de los hechos históricos» a la cuestión de la distinción sujeto-objeto es subestimar la carga política de esa misma expresión. Ya que la distinción sujeto-objeto, en cuya destrucción busca Ankersmit la política, pertenece más a los ámbitos de la epistemología que a los de la política.

El propio White, sin embargo, ofrece una interpretación más amplia de su propia frase. Dice:

> Tanto para la izquierda como para la derecha [...] [la] estética de lo bello preside el proceso en el que los estudios históricos se constituyen como disciplina erudita autónoma. [...] Para esta tradición, toda «confusión» mostrada por el registro histórico no es sino un fenómeno de superficie: un producto de lagunas en las fuentes documentales, de errores a la hora de ordenar los archivos o de negligencias o errores de estudiosos anteriores. En caso de que esta confusión no sea reducible al tipo de *orden* [cursiva añadida] que una ciencia de leyes podría imponerle, los historiadores aún tienen la posibilidad de disiparla con el tipo adecuado de interpretación.[3]

---

1 Hayden White, «The Politics of Historical Interpretation. Discipline and De-Sublimation», en su *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997, p. 72.

2 F. R. Ankersmit, «Hayden White's Appeal to Historians», en su *Historical Representation*, Stanford (Ca.), Stanford University Press, 2001, p. 256.

3 H. White, «The Politics of Historical Interpretation. Discipline and De-Sublimation», *op. cit.*, pp. 70-71.

White prefiere la visión de la historia como «sublime» —algo por naturaleza desordenado y, por lo tanto, constitutivamente incomprensible— a la visión habitual del historiador que considera que el proceso histórico o bien contiene algún orden interno que es tarea del historiador discernir, o bien se aviene al orden que el historiador hace recaer sobre él. Ésta es la función habitual de la explicación histórica: precisamente producir una realidad ordenada. White sigue a Schiller al pensar lo bello como armonioso y lo sublime como aquello que se resiste al orden. Lo sublime, tanto para White como para Schiller, tal y como veremos, constituye también la base de sus pensamientos sobre la libertad humana.

«El objeto sublime es de género dual», escribe Schiller. «O bien lo remitimos a nuestro *poder de percepción* [cursiva en el original] y nos vemos derrotados en el intento de formarnos una imagen de su concepto; o bien lo remitimos a nuestro *poder vital* [cursiva en el original] y lo vemos como un poder contra el cual el nuestro se reduce a nada.»[4] Lo bello, por otro lado, es algo que Schiller compara con la «regularidad» de «un jardín francés» y pregunta: «¿Quién no prefiere detenerse entre el desorden espiritual de un paisaje natural antes que en la regularidad sin garra de un jardín francés?».[5] En lo bello, «razón y sensualidad van al unísono». Lo sublime las separa.[6]

«Pero no se trata sólo de lo que es inalcanzable para la imaginación, lo sublime de cantidad, sino de lo que es incomprensible para el entendimiento, una *confusión* que puede [...] servir de representación de lo supersensual» y, por lo tanto, dirigirnos a lo sublime.[7] La historia natural del mundo, para Schiller, es sublime y en lo sublime se encuentra la condición para la libertad de la razón humana:

> Es verdad que quien ilumina la enorme economía de la naturaleza con la pálida luz del entendimiento y cuya única preocupación es descomponer su audaz desorden en armonía no se sentirá satisfecho en un mundo en el que parece dominar la burda coincidencia en lugar de un plan sabio [...] Si, no obstante, esta persona abandona por voluntad propia el intento de integrar este caos descontrolado en una unidad cognitiva, obtendrá nuevos y sobrados beneficios en otra dirección [...] [Puesto que] la razón pura [...] encuentra precisamente en esta incoherencia salvaje de la naturaleza la representación de su independencia de las condiciones naturales.[8]

---

4 Friedrich von Schiller, «On the Sublime», en *Naïve and Sentimental Poetry and On the Sublime*, trad. al inglés de Julius A. Alias, Nueva York, Frederick Unger Publishing Co., núm. 1066, p. 198.

5 *Ibidem*, p. 204.

6 *Ibidem*, p. 199.

7 *Ibidem*, p. 204.

8 *Ibidem*, pp. 205-206.

Los aspectos disciplinarios de la historia, en este modo de pensamiento, connotan una búsqueda de lo bello. No nos permiten explorar plenamente la esfera de libertad que sólo lo sublime —la resistencia innata de la historia al orden— puede hacer posible. «En la medida en que las explicaciones históricas se hacen comprensibles [...] o explicables», escribe White, «nunca podrán servir como visión de una política visionaria más preocupada por dotar a la vida social de sentido que por la belleza».[9] Esta frase nos da una pista de la idea de «política» que White podría haber tenido en mente al hablar de «domesticación política» de los hechos históricos. La realidad histórica no tiene orden en sí misma. Dotarla de sentido es una responsabilidad humana cumplida, en este caso, por el historiador. Cuando el historiador escribe como si la realidad ordenada de las narraciones históricas fuera algo que existiera «naturalmente» en el mundo —de manera independiente al acto del historiador de ordenar la realidad—, entonces, ella o él, a juicio de White, niega la responsabilidad que tienen que asumir los humanos de poner «sentido» allí donde no hay sentido alguno. Si nosotros, como historiadores, aceptáramos esta responsabilidad como propia, podríamos utilizar los archivos para producir explicaciones narrativas de las que sólo nosotros seríamos responsables. A través de este solo acto, reconoceríamos tanto el desorden innato de la realidad como la visión (política) que inspiró el «sentido» que buscamos en ella. En lugar de admitir su responsabilidad por el orden que sus explicaciones producen y, por lo tanto, reconocer la realidad histórica como sublime, los historiadores, se queja White, permanecen del lado de lo bello, imaginando que las realidades históricas «objetivas» son de una naturaleza tal que permite que la investigación histórica saque a la luz su orden oculto.

White ha extendido aquí claramente el razonamiento de Schiller sobre la historia natural al ámbito de la historia humana. «Dotar a la vida social de sentido» es, para White, un acto con repercusiones existenciales. Las ideologías modernas «atribuyen un sentido a la historia», pero se trata de un sentido que sólo torna «comprensible la manifiesta confusión [de la historia] o para la razón, el entendimiento, o para la sensibilidad estética». La atribución de un sentido que introduce orden en la historia «domestica políticamente» los hechos históricos porque «en la medida en que éstas [las ideologías modernas] logran hacerlo [esto es: logran dar un sentido a la historia – D. C.], privan a la historia de un tipo de sinsentido que es el único capaz de espolear a los seres humanos vivos a hacer sus vidas diferentes para sí mismos y para sus hijos, es decir, a dotar sus vidas de un sentido del que ellos son los únicos plenamente responsables».[10]

---

9 H. White, «The Politics of Historical Interpretation. Discipline and De-Sublimation», *op. cit.*, p. 72.
10 *Ibidem*, p. 72.

La idea de lo sublime lleva a White a algunas cuestiones formales interesantes. Si los procesos históricos se caracterizan en efecto por lo que White, siguiendo a Schiller, llama «confusión», entonces, si no deseamos simplemente domesticar este aspecto «incomprensible» de la historia haciendo que todo parezca ordenado y sistematizado, ¿cómo abordamos la representación de lo irrepresentable, es decir, de lo sublime? Aquí, de nuevo, los pensamientos de White guardan cierto parecido con los de Schiller. La capacidad de «aprehender» lo sublime, decía Schiller, está «implantada en todos los hombres». Pero «la potencialidad de hacerlo está desarrollada de manera desigual y necesita de la ayuda del arte».[11] White sostiene, de hecho, que el problema de representar la naturaleza sublime de la historia exige ciertas respuestas formales por parte el historiador (si él o ella no quiere domesticar la carga política de los hechos históricos). Constituye un gran mérito de la exposición de Ankersmit haber llamado nuestra atención sobre las proposiciones de White relativas a lo que él denomina «la voz media» de la historia. La voz media es una voz que no es ni activa (sujeto) ni pasiva (objeto) y, de algún modo, contribuye a mitigar la dicotomía sujeto-objeto que normalmente apuntala el realismo disciplinario de la prosa histórica. Éste es un concepto que Hayden White introdujo en un controvertido artículo sobre las dificultades de representar la experiencia de las víctimas del Holocausto nazi. Utilizando el célebre ensayo de Barthes, «To Write: An Intransitive Verb?» [Escribir: ¿un verbo intransitivo?], White señalaba que «aunque las lenguas indoeuropeas modernas ofrezcan dos posibilidades para expresar esta relación [la relación "que es posible representar de un agente con respecto a una acción" – D. C.], las voces activa y pasiva, otras lenguas han ofrecido una tercera posibilidad, aquella expresada, por ejemplo, en la "voz media" del griego clásico». Tales modos «modernistas» de representación, sostiene White, pueden permitirnos sortear el problema creado por la persistencia, en la prosa del historiador, de un realismo decimonónico.[12] La huida de este realismo depende, para White, de una huida de la dualidad sujeto-objeto que, en ocasiones, acaba constriñendo la capacidad de la Historia, de la disciplina, de representar experiencias históricas reales.

---

11 F. Schiller, «On the Sublime», *op. cit.*, p. 202.

12 Hayden White, «Historical Emplotment and the Problem of Truth», en Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the Final Solution*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1992, p. 48. Véase también p. 52. Se desarrolla una indignada denuncia de la posición de White en el ensayo de Carlo Ginzburg, «Just One Witness», en el mismo volumen, pp. 83-96. El ensayo de Martin Jay, «Of Plots, Witnesses, and Judgments» (pp. 97-107) intenta producir si no la «voz media», sí un terreno intermedio entre White y Ginzburg.

Hay que reconocer, por otra parte, que la propia interpretación de White es mucho más expansiva que la de Ankersmit, aunque deje la naturaleza de la «política» un tanto indeterminada en la expresión «domesticación política». Tanto la izquierda como la derecha, dice, intentan privilegiar lo bello sobre lo sublime, la idea de orden sobre la confusión de la historia. Él prefiere un futuro en el que las personas actúen conscientes del profundo sinsentido o confusión que caracteriza la historia, de forma que esto les permita hacerse responsables del futuro que elijan. White acaba imaginando, pues, un tipo muy particular de sujetos o agentes históricos, constituidos de tal manera que sean capaces de hacerse responsables de sus elecciones.

La idea de una confusión que es innata al proceso histórico no sólo me resulta convincente sino también útil a la hora de pensar sobre la historia de las clases subalternas en India. Me siento profundamente en deuda con White por su audaz proposición de que, a menos que las narraciones históricas encuentren la manera de comprender o, por lo menos, admitir esa confusión que es la historia, los hechos históricos seguirán, como dice White, «domesticados políticamente». Pero, mientras Ankersmit equipara «política» con epistemología o con política de la representación, la propia explicación de White de lo que podría significar la expresión «domesticación política» no agota para mí el significado de la palabra «política». La idea de la gente haciéndose responsable de sus decisiones ante el sinsentido del mundo es en demasiada medida una invención de una historia occidental muy particular. No puedo leer la historia india o sudasiática desde esa imagen. De modo que tengo dos problemas con las explicaciones disponibles. Ankersmit, de acuerdo con mi interpretación, reduce el alcance de lo político a la cuestión de evitar la objetualización de la realidad —un objetivo encomiable en sí mismo, pero reductor del significado de lo político. La propia explicación de White, por otro lado, acaba especificando en demasía al agente/sujeto histórico al que adscribe la capacidad de ser político (se convierte en una visión existencial, occidental, del sujeto humano).

Ni el tipo particular de romanticismo de Schiller, ni el existencialismo de White resultan útiles para pensar sobre cómo escribir la historia del sujeto político de masas de la democracia india. Y, sin embargo, algo del uso que hace White de Schiller conserva una importancia crítica para la tarea intelectual de este ensayo. La serie india de los *Subaltern Studies* estuvo dedicada ante todo al estudio de la naturaleza de la participación popular (y principalmente campesina) en los procesos políticos que el dominio británico desplegó en India. ¿Hay cuestiones relativas a la capacidad de acción en el centro de este proyecto? ¿Eran los campesinos «sujetos» de su propia acción? ¿Eran sus acciones «políticas»? ¿Podemos hablar de la sublevación campesina como acción política de clase? ¿Cómo interpretamos la violencia

colectiva que marcó las revueltas campesinas como práctica política? Estas y otras cuestiones marcaron el pensamiento inicial que podía leerse en aquellos volúmenes. Estaban inspiradas en la historia y la teoría política europea, a la par que se resistían a una asimilación fácil al cuerpo de esa teoría. Las ideas de Hayden White sobre lo «sublime», la «confusión» y la «incomprensibilidad» innata del proceso histórico y la idea de la «voz media» tienen resonancias con algunos de los problemas intelectuales con los que los historiadores del grupo de los Estudios de la Subalternidad se han encontrado en su propia investigación.

Vuelvo a una discusión de los *Subaltern Studies* y de la obra de Ranajit Guha, el editor fundador de la serie.

II

Los *Subaltern Studies* constituyeron un ejemplo de historiografía con motivaciones políticas. Procedían de la tradición marxista de escritura de la historia de Asia del sur —y de los estudios sudasiáticos en general— y, en las formulaciones iniciales que guiaron la serie, estaban notablemente en deuda con Mao y Gramsci. La tradición de escritura de la historia de izquierdas en India estaba influida de manera profunda, aunque nada sorprendente, por la historiografía socialista o marxista inglesa, la denominada tradición de la «historia desde abajo», inaugurada por autores como Edward Thompson, Eric Hobsbawm, Christopher Hill, George Rudé y otros. Del mismo modo que la obra de Thompson sobre la historia popular inglesa se había basado en la pregunta de ¿qué aportaciones hicieron las clases bajas de la sociedad a la historia de la democracia inglesa?, los historiadores de la serie de los *Subaltern Studies* empezaron haciéndose una pregunta parecida: ¿qué aportaciones hicieron por su parte las clases subalternas a la política del nacionalismo en India y, por consiguiente, también a la democracia india?[13] Pero los parecidos acababan aquí. Las narraciones marxistas inglesas de las historias populares estaban moldeadas de acuerdo con una temporalidad desarrollista: el campesino, en esa historia, o desaparecía o quedaba desbancado para dar origen al obrero que, a través de la destrucción de máquinas, el cartismo y otras luchas por derechos, un día se metamorfosearía en la figura del ciudadano o del proletariado revolucionario. El campesino o nativo del Tercer Mundo que, como a través de un proceso de pliegue de los siglos,

---

[13] Véase E. P. Thompson, *Whigs and Hunters. The Origin of the Black Act*, Nueva York, Pantheon, 1975.

se encontraba de golpe y violentamente de cara al Estado colonial y su aparato represivo y burocrático moderno, era, dentro de este modo de pensamiento, una persona «prepolítica». Él o ella era alguien que, por así decirlo, no entendía los lenguajes operativos de las instituciones modernas gobernantes, a pesar de verse obligado a tratar con ellas. En la tradición inglesa de «historia desde abajo», sólo con el paso del tiempo, después de haber pasado por un proceso de desarrollo intelectual, podían las clases subalternas madurar y convertirse en una fuerza política moderna. Los Estudios de la Subalternidad empezaron rechazando esta idea desarrollista de «hacerse político». El campesino o el subalterno, reivindicábamos, era *político* desde el mismo momento en que se levantaba en rebelión contra las instituciones del Raj.[14] Sus acciones eran políticas en la medida en que respondían a las bases institucionales de la gobernanza colonial y tenían un impacto sobre ellas: el Raj, el prestamista y el terrateniente. Pero no pensamos mucho sobre las implicaciones que tenía afirmar que el subalterno podía ser político sin pasar por un proceso de «desarrollo político». No obstante, las implicaciones aparecían de manera ostensible en las afirmaciones que hacíamos en los *Subaltern Studies*.

Los legados tanto del imperialismo como del anticolonialismo se hablaban entre sí en este debate implícito sobre si el subalterno se hacía político con el tiempo (a través de una especie de proceso pedagógico) o si la figura del subalterno era constitutivamente política. La temporalidad desarrollista, o el sentido del tiempo que subyace a una visión por fases de la historia, era en efecto un legado del colonialismo decimonónico en India. Tal y como sostuve en mi libro *Provincializing Europe* [Provincializar Europa], el nuestro era el tiempo del «todavía no». Los pensadores políticos europeos, como Mill (o incluso Marx), utilizaron esta estructura temporal en el modo en el que pensaban la historia. Los nacionalistas y anticolonialistas, por su parte, rechazaban esta imaginación del tiempo en el siglo XX con su exigencia de que se les concediera el autogobierno ya mismo, sin demora, «ahora». Lo que sustituía la estructura del «todavía no» en su imaginación era el horizonte del «ahora».[15] Ante la posibilidad de conceder el autogobierno a los indios cultos en el siglo XIX, los británicos alegaron que no eran representativos de las masas más amplias del «pueblo» indio. La respuesta se la daría Gandhi, tras su entrada en la política india durante la Primera Guerra Mundial, convirtiendo

---

14 Analizo esto con cierto detalle en mi ensayo «A Small History of Subaltern Studies», en mi *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, cap. 1.

15 Véase la discusión en la introducción a mi libro *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2000.

al principal partido nacionalista, el Congreso Nacional Indio, en una organización de «masas» a través de la afiliación de campesinos como miembros regulares, los denominados «*four-anna*», con derecho a voto dentro del Congreso. La «base de masas» del Congreso permitió a sus dirigentes proclamarse «representantes» de la nación, aunque los pobres y los analfabetos no tuvieran formalmente voto bajo el Raj. En esta idea de representación, la brecha educativa que separaba al campesino de los cultos dirigentes nunca se consideró un problema. Se daba por sentado que el campesino era plenamente capaz de tomar de manera ciudadana unas decisiones que el gobierno colonial le estaba negando. Desde principios de la década de 1920, Gandhi habló a favor de un sufragio adulto universal en una futura India independiente. De este modo, se haría del campesino un ciudadano de la noche a la mañana —éste era el «ahora» que los nacionalistas exigían— sin tener que pasar por un periodo de desarrollo de la educación formal o informal. En los debates constitucionales que tuvieron lugar en la Asamblea Constituyente justo después de la independencia, el filósofo y posteriormente hombre de Estado Radhakrishnan abogó por una forma republicana de gobierno, afirmando que —aunque no existiera una educación formal— miles de años de civilización habían preparado ya al campesino para una forma de gobierno así.[16]

Lo que apuntalaba esta fe anticolonial pero populista en la capacidad político-moderna de las masas era otro legado europeo, el romanticismo. Es sin duda cierto que los dirigentes de clase media de los movimientos anticoloniales que involucraron a campesinos y trabajadores nunca abandonaron del todo la idea de la temporalidad desarrollista. Los escritos de Gandhi y los de otros dirigentes nacionalistas expresan con frecuencia un miedo hacia la multitud descontrolada y ven en la educación una solución al problema.[17] Pero este miedo estaba matizado por su contrario, una fe política en las masas. En las décadas de 1920 y 1930, este romanticismo marcaba el nacionalismo indio en general —muchos nacionalistas, que no eran comunistas, por ejemplo, expresarían esta fe. Francesca Orsini, de la Cambridge University, que trabaja sobre literatura hindi, ha recopilado recientemente y tras muchas investigaciones un conjunto de pruebas que documentan esta tendencia. Para ofrecer apenas un ejemplo de su selección, véase lo que Ganesh Shankar Vidyarthi (1890-1931), editor del periódico hindi *Pratap*, escribió a modo de editorial el 31 de mayo de 1915:

---

16 Véase *ibidem* para detalles.

17 Véase el ensayo de Gyanendra Pandey sobre la cuestión en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

> Los tan despreciados campesinos son nuestros verdaderos benefactores [*annadata*], no quienes se consideran especiales y miran por encima del hombro a las personas que deben vivir en el trabajo duro y en la pobreza como seres humildes.[18]

O lo que escribió el mismo Vidyarthi el 11 de enero de 1915:

> Ha llegado el momento de que nuestra ideología política y nuestro movimiento no se restrinjan a quienes se han educado en lengua inglesa y se extiendan entre la gente común [*smanaya janta*] y de que la opinión pública india [*lokmat*] no sea la opinión de ese puñado de individuos cultos sino que refleje los pensamientos de todas las clases del país [...] el gobierno democrático es, en realidad, el gobierno de la opinión pública.[19]

Se debería advertir que esta fe romántico-política en las masas era además populista en un sentido clásico del término. Al igual que el populismo ruso de finales del siglo XIX, este modo de pensamiento no sólo buscaba «bondad» política en el campesino indio, sino que también, en un mismo movimiento, se esforzaba por convertir el denominado «atraso» del campesino en una ventaja histórica. Se imaginaba que el campesino, al no haberse «corrompido» con el individualismo autocentrado de la burguesía y al estar orientado a las necesidades de su comunidad, estaba dotado ya de la capacidad de marcar el comienzo de una modernidad diferente y más comunitaria que la que prevalecía en Occidente.[20] Un resultado importante de la naturaleza extremadamente restringida del sufragio bajo el dominio colonial, acompañada por la iniciación del campesino y el pobre urbano en el movimiento nacionalista, fue que los consejos legislativos constitucionales y la calle aparecieron, por así decirlo, como instituciones rivales y, en ocasiones, complementarias de la democracia india. «En los Consejos [legislativos] y en las asambleas», escribía el autor nacionalista Shrikishna Datt Palival (1895-1968) en un artículo en la publicación mensual hindi *Vishal Bharat* (febrero de 1936), «encontramos cara a cara al poder y a la riqueza [y] los derechos de los gobernantes se mantienen a salvo en un templo

---

18 Francesca Orsini, «The Hindi Public Sphere and Political Discourse in the Twentieth Century», artículo inédito presentado en una conferencia sobre «Los lugares de lo político en Asia del sur», Berlín, octubre de 2003.

19 *Ibidem.*

20 Para una excelente discusión de este punto, véase Andrzej Walicki, *The Controversy Over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*, Notre Dame (In), University of Notre Dame Press, 1989, caps. 1 y 2, en particular el apartado de «The Privilege of Backwardness» [El privilegio del atraso].

donde los representantes [del pueblo] tienen denegada la entrada, como intocables [en un templo hindú]».[21] Las mismas restricciones impuestas sobre la política constitucional suponían entonces que el campo, la fábrica y la calle se convertían en importantes escenarios para la lucha por la independencia y el autogobierno. Y, a través de estos escenarios, los sujetos subalternos, con su modo característico de política (que incluía prácticas de violencia pública), accedieron a la vida pública.

La inauguración de la era de la política de masas en India fue, pues, posible gracias a ideologías que presentaban algunas de las características globales clave del pensamiento populista: la tendencia a ver cierta bondad política en el campesino o en las masas; la tendencia también a ver una ventaja histórica donde, de acuerdo con el juicio colonial, sólo había atraso. Ver «ventaja» en el «atraso» suponía, asimismo, desafiar la temporalidad de las ideas sobre las fases de la historia. Significaba torcer el tiempo del «todavía no» colonial para adecuarlo a la estructura del «ahora» democrático y anticolonial.

Ofrezco esta breve historia de los orígenes romántico-populistas del pensamiento democrático indio —aunque no de la democracia india como tal y la distinción es importante— a fin de indicar una cuestión fundamental para mi exposición. La insistencia, en los volúmenes iniciales de los *Subaltern Studies* (publicados por primera vez en 1982) y en *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983), de Ranajit Guha, en que el campesino o el subalterno era siempre-ya político —y no «prepolítico» en ningún sentido desarrollista— era, pues, de algún modo, una recapitulación de una premisa populista con frecuencia implícita en los movimientos anticoloniales de masas de la India británica.[22] Pero había también una diferencia. El populismo de los Estudios de la Subalternidad era más intenso y explícito que cualquier expresión anterior de esta perspectiva. En primer lugar, no había ningún «miedo a las masas» en el análisis de los Estudios de la Subalternidad. Faltaba también —y esto iba contra los principios del análisis clásicamente marxista o leninista— una discusión de la necesidad de organización o de un partido. Guha y sus compañeros se inspiraron en Mao (en particular, en su informe de 1927 sobre el movimiento campesino en Hunan) y en Gramsci (fundamentalmente en sus *Cuadernos de la cárcel*). Pero su utilización de Mao y Gramsci habla de la época en la que nacieron los *Subaltern Studies*. Se trataba, al fin y al cabo, de la década de 1970: un periodo de un maoísmo global, al que Althusser y otros habían dotado de

---

21 Citado en F. Orsini, «The Hindi Public Sphere and Political Discourse in the Twentieth Century», *op. cit.*

22 Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983, cap. 1.

respetabilidad. Algunos pasajes de los cuadernos de Gramsci se habían publicado en 1971. Tanto Gramsci como Mao ganaron popularidad como vía de escape del marxismo soviético o estalinista tras la Checoslovaquia de 1968. Muchos de los historiadores de los Estudios de la Subalternidad eran participantes o simpatizantes del movimiento maoísta que sacudió algunas partes de India entre 1969 y 1971.[23]

Y, sin embargo, lo que resulta significativo es que ni las referencias de Mao a la necesidad de una «dirección del Partido» ni las críticas de Gramsci contra la «espontaneidad» aparecían con ningún grado de importancia en *Elementary Aspects* o en los *Subaltern Studies*. El centro de atención de Guha se mantenía firmemente en la comprensión de la naturaleza de las prácticas que componían la sublevación campesina en un periodo posterior a la llegada del dominio colonial, pero anterior a la introducción del campesinado al nacionalismo. Guha quería entender a los campesinos como autores *colectivos* de estas sublevaciones, haciendo un análisis estructuralista de las prácticas de movilización, comunicación y violencia pública, creadoras de espacio y de tiempo, que constituían la rebelión (y, por lo tanto, un ámbito subalterno de la política). Desde el punto de vista socialista de Guha, existían limitaciones en lo que los campesinos podían lograr por su cuenta, sin la ayuda de políticos o revolucionarios profesionales, pero estas limitaciones no exigían la mediación de un partido. Un culto a la rebelión marcó los primeros esfuerzos de los Estudios de la Subalternidad, reminiscente de uno de los dichos populares de Mao en la literatura global sobre la Revolución Cultural: «Es justo rebelarse». La rebelión era su propia justificación. A decir verdad, desde una perspectiva global, cabría decir que los Estudios de la Subalternidad fueron el último ejemplo —o el más reciente— de la larga historia de la búsqueda romántico-popular de un sujeto revolucionario no industrial que se inició, entre otros lugares, en la Rusia del siglo XIX; que configuró en un sentido fundamental el maoísmo en el siglo XX y que dejó su huella en las antinomias y ambigüedades de Antonio Gramsci.

Esta búsqueda, en otro tiempo global e inherentemente romántica, de un sujeto revolucionario fuera del Occidente industrializado ha tenido una larga historia (que ha viajado de la Rusia de finales del siglo XIX al «Tercer» Mundo colonizado del siglo XX). Sus potencialidades políticas están también agotadas en la actualidad. Este sujeto, por definición, no podía ser el proletariado. Y, sin embargo, era difícil definir un sujeto histórico-mundial

23 Shahid Amin, «De-Ghettoising the Histories of the non-West»; Gyan Prakash, «The Location of Scholarship»; Dipesh Chakrabarty, «Globalization, Democracy, and the Evacuation of History?», en Jackie Assayag y Veronique Benei (eds.), *At Home in Diaspora. South Asian Scholars and the West*, Bloomington (In), Indiana University Press, 2003.

que ocupara el lugar de un proletariado que no existía, por lo menos no en gran número, en los países no industrializados atraídos por la fuerza gravitatoria del mundo capitalista. ¿Sería la revolución, tal y como dijo Trotsky, un acto de sustitucionismo? ¿Podría el campesinado, bajo la guía del partido, ser la clase revolucionaria? ¿Lo sería la categoría «subalterna» o «los condenados de la tierra» de Fanon? Cuando el joven Marx, hegeliano de izquierdas, inventó la categoría del proletariado como nuevo sujeto revolucionario de la historia que sustituiría a la burguesía —hay que recordar que lo hizo antes de que Engels escribiera su libro sobre la clase obrera de Manchester en 1844—, había una precisión filosófica en el nombre y éste parecía ajustarse a la clase de obreros nacidos de la revolución industrial. Pero nombres como «campesinos» (Mao), «subalterno» (Gramsci), «condenados de la tierra» (Fanon) o «el partido como sujeto» (Lenin/Lukàcs) no tienen ni precisión filosófica ni sociológica. Es como si la búsqueda de un sujeto revolucionario que-no-fuera-el proletariado (en ausencia de una clase obrera amplia) fuera un ejercicio en una serie de desplazamientos del término original. Un caso revelador al respecto lo constituye el propio Fanon. La expresión «los condenados de la tierra», tal y como ha señalado el biógrafo de Fanon, David Macey, hace alusión a la Internacional Comunista, a la canción («*Debout, les damnés de la terre*» / «Arriba, parias de la tierra»)[a] que, a su vez, hace clara referencia al proletariado.[24] Y, sin embargo, Fanon la utiliza para referirse a otra cosa. Ese otro sujeto no puede definirlo bien, pero está seguro de que, en la colonia, no puede ser el proletariado. No hay más que recordar lo pronto que en su libro advierte que «habría que estirar ligeramente el análisis marxista cada vez que tengamos que vérnoslas con el problema colonial».[25]

Un sujeto colectivo, sin nombre propio, un sujeto que sólo es posible nombrar a través de una serie de desplazamientos del término europeo original, «el proletariado»: ésta es la condición tanto de un fracaso como de un nuevo comienzo. El fracaso reside en la falta de especificidad o de definición. ¿Dónde está el comienzo? En primer lugar, la propia imprecisión es indicativa de la inadecuación del pensamiento eurocéntrico, que se otorga a sí mismo un papel universal. Fuera del Occidente industrializado, el sujeto revolucionario no estaba definido, ni siquiera en el plano teórico.

---

a Aunque la versión castellana de la Internacional Comunista rece «arriba, parias de la tierra», el verso original de la canción, en francés, «*les damnés de la terre*», puede traducirse también por «los condenados de la tierra», expresión más literal por la que optó el traductor al castellano del célebre libro de Frantz Fanon de título homónimo [N. de la T.].

24 David Macey, *Frantz Fanon*, Nueva York, Picador, 2000, p. 177.

25 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trad. al inglés de Constance Farrington, Nueva York, Grove Press, 1963, p. 40 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, Tafalla, Txalaparta, 1999].

La historia de esta imprecisión equivale al reconocimiento de que si queremos entender la naturaleza de las prácticas políticas populares a escala global con nombres de sujetos inventados en Europa, sólo podemos recurrir a una serie de sustitutos (dejando de lado el hecho de que puede que el original tenga también su simulacro). ¿Por qué? Porque estamos trabajando en y sobre los límites del pensamiento político europeo, aunque admitamos una filiación con el romanticismo revolucionario europeo del siglo XIX. Reconocer el carácter de sustitutos que tienen categorías como «las masas», «el subalterno» o «el campesino» es, sugiero, el primer paso hacia la escritura de las historias de las democracias que han nacido gracias a la política de masas del nacionalismo anticolonial. Hay un sujeto de masas ahí. Pero sólo es posible aprehenderlo abordando conscientemente los límites del pensamiento europeo. Una búsqueda hacia delante de un sujeto revolucionario histórico-mundial sólo lleva a sustitutos. La «multitud» de Hardt y Negri es, me temo, otro de estos sustitutos, a pesar de la lucidez del análisis del capitalismo global que hacen estos autores. Pero su uso de la categoría «multitud» registra, no obstante, una pregunta y una tarea de nuestro tiempo: ¿cómo nombramos y escribimos en la actualidad las historias del sujeto de masas de la política?[26]

Permítaseme aquí mencionar otro fracaso de los Estudios de la Subalternidad que sirve sin embargo también de nuevo comienzo. La gran apreciación que Guha hizo acerca de la sublevación campesina es que ésta era el acto de un sujeto colectivo, no de una colección de individuos. Esta distinción, sostendré a continuación, resulta crítica para la tarea de producir una genealogía del sujeto político de masas de la democracia india moderna. Como historiador, Guha no quiso psicologizar este sujeto. Ni escribió sobre un inconsciente colectivo jungiano, ni recurrió a ninguna idea de «turba» o «muchedumbre», ni siquiera de psicología de grupo revolucionario. En otras palabras, no veía al sujeto colectivo —autor de las sublevaciones campesinas— de acuerdo con el modelo de un individuo. Éste no constituía una unidad. Nacía de manera coyuntural. No había ninguna necesidad de concebirlo como algo del tipo de una entidad transcendente que se mantenía de una rebelión a la otra, aunque, claramente, las sublevaciones estaban mediadas e impulsadas por memorias de otras sublevaciones. La propia propuesta de Guha, creativa aunque problemática, para aprehender este sujeto radicaba en una conjugación del estructuralismo francés con una idea hegeliana de una conciencia interpretada en retrospectiva.[27]

---

26 Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 2000, parte 4 [ed. cast.: *Imperio*, trad. de Alcira Nélida Bixio, Barcelona, Paidós, 2002].

27 Se puede ver este marco operando a lo largo de todo el texto de R. Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, *op. cit*.

No estoy seguro de que el método lograra sus propósitos. Hubo muchas críticas sobre el hecho de que al método le faltaba una sociología propiamente dicha, de que trataba a los denominados nativos, campesinos ricos, campesinos pobres y sin tierra como iguales. ¿Quién era exactamente el subalterno? Los detractores pudieron darse un festín rebatiéndonos con estas cuestiones. Pero creo que había algo de saludable en la insistencia de Guha de que el sujeto de una sublevación era colectivo y en su negativa a ver este colectivo ya fuera por sumatoria (como una colección de individuos) o como algo que tenía una mente o una psicología propia. En otras palabras, no se trataba de un agente cuya historia pudiera escribirse de acuerdo con un modelo biográfico, de nacimiento y posterior crecimiento hacia la madurez (el modelo prevaleciente en la tradición británica de la «historia desde abajo»). Es decir, incluso la idea de sujeto —un ser soberano, autónomo— necesitaba de un «estiramiento» (en el sentido del término de Fanon) para que la palabra («sujeto») pudiera llegar a plegarse al contexto de la historia subalterna.

A mi juicio, este gesto negativo de Guha lanza un profundo desafío a la disciplina de la historia. Los historiadores de las rebeliones populares y colectivas practican con frecuencia un individualismo metodológico que alinea la disciplina con las prácticas del Estado o de las élites. Imagínense cómo los inquisidores y la policía tratan los actos colectivos que consideran amenazantes o subversivos. Sacan a los individuos del colectivo de cara a su interrogatorio y de cara a fijar y distribuir la responsabilidad y el castigo.[28] Lo mismo sucede en el tribunal de justicia. De hecho, los intentos de humanizar a la «multitud» revolucionaria por parte de historiadores como George Rudé encontrando «rostros» individuales en su seno se basan en una individuación previa efectuada por el interrogatorio de la policía y el tribunal.

Que no se me malinterprete. No estoy rechazando algo que tiene un valor duradero, por ejemplo, en la obra de un historiador pionero y creativo como George Rudé. Fueron muchos los logros del método de Rudé. Su humanismo, su intención de desprenderse de las descripciones ahistóricas y conservadoras de las «turbas» y la «plebe» al estilo de Le Bon, hablan de instintos que sin duda son dignos de reconocimiento.[29] Pero esta sociología que

---

28 La obra de Carlo Ginzburg es muy instructiva a este respecto. Véase su ensayo «The Inquisitor as Anthropologist» en su *Clues, Myths and the Historical Method*, trad. al inglés de John y Anne C. Teeschi, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989, pp. 156-164. Véase también Carlo Ginzburg, *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, trad. al inglés de John y Anne Tedeschi, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983.

29 Véase la discusión en la «Introduction» [Introducción] de George Rudé a su obra *The Crowd in History. A Study of Popular Disturbance in France and England, 1739-1848*, Londres, Lawrence y Wishart, 1981 (1964), pp. 3-16 [ed. cast.: *La multitud en la historia*, trad. de Ofelia Castillo, Madrid, Siglo XXI, 1989].

trató de poner de relieve «los rostros de la multitud» —la expresión original, nos comunica Rudé, proviene del historiador inglés Asa Briggs—[30] mantenía una dependencia decisiva de la individuación previa de la «multitud» a través de los métodos de investigación e interrogación de los funcionarios del Estado. Tal y como dice él mismo, hablando de su método:

> Los registros judiciales ingleses son poco sistemáticos e incompletos [...] con frustrantes consecuencias para el investigador. Mientras que el sistema policial francés del siglo XVIII estaba [...] muy desarrollado, el sistema inglés no lo estaba; y mientras los franceses han acumulado importantes archivos de repreguntas realizadas a acusados antes del juicio, el sistema inglés [...] no permitía las repreguntas ni siquiera durante la audiencia pública. Por consiguiente, los registros ingleses de las sesiones del Tribunal Superior, las sesiones regionales y los tribunales eclesiásticos no son comparables en valor a los que pueden encontrarse en los archivos nacionales y regionales franceses.[31]

Cabe identificar sin dificultad este modo de individuación como un elemento central para el propio funcionamiento del poder disciplinario —tal y como Foucault dijo en una ocasión: individua con objeto de controlar. Tiene ciertas ventajas. Nos permite escribir las historias que los historiadores afines a Rudé escribieron. Pero, por su propia naturaleza, este acto de disolver un colectivo en una suma de individuos pasa por alto las señales que hablan de una capacidad de acción colectiva. Los miembros de una «multitud» en ocasiones participan en una acción multitudinaria porque el hecho mismo de estar con otros en la realización del acto sirve para autorizar o permitir la acción. Las colectividades tienen modos de referirse a sí mismas. Con frecuencia la policía y el tribunal se muestran constitutivamente sordos a estas palabras. Las colectividades resultan a menudo difíciles de castigar o de hacerlo durante un periodo largo de tiempo.[32] En mi propia investigación sobre historia obrera, cuando trabajaba en torno a los informes de los inspectores de fábrica sobre los talleres de yute de Calcuta durante la primera franja del siglo XX, me encontré con quejas por parte de los inspectores, con frecuencia europeos, de que los trabajadores tenían por costumbre «dar voces» en lugar de esperar el turno para hablar ellos, los inspectores, tenían que decirles

---

30 *Ibidem*, p. 11.

31 *Ibidem*, p. 13.

32 Hay algunas excepciones evidentes a esta afirmación. Los británicos en India en ocasiones castigaban a una aldea entera a través de mecanismos como el «impuesto punitivo» cuando no lograban encontrar a «los cabecillas» de una multitud rural.

que hablaran de uno en uno. Sin duda, estas voces eran la forma de hablar de un agente colectivo, aunque en mi investigación de entonces, en líneas generales, perdí comba del mismo modo que los propios inspectores. O consideren este ejemplo de la propia investigación de Rudé. Él cita «la notable repregunta de la policía de Beauvais a un trabajador de la lana detenido en el mercado de Mouy en la época de las revueltas del grano de 1775»:

> P: ¿Cómo se sabía que había revueltas en otros lugares?
>
> R: Todo el mundo lo decía en el mercado de Mouy.[33]

Pero, ¿quién o qué era esta figura del «todo el mundo», salvo un indicador lingüístico de la naturaleza colectiva de la capacidad de acción que suponía la revuelta? El resto de la larga cita de Rudé sólo sirve para demostrar la incapacidad de la autoridad investigadora para hacer algo con esta evidente pista lingüística relativa a la naturaleza de la participación que implicaba una revuelta.

A su vez, esta tendencia a tratar al agente colectivo como una colección de muchos individuos —cuando sabemos que la multitud en revuelta tiene, en realidad, una capacidad de acción colectiva— no sólo habla del poder disciplinario. Apela también a una forma muy particular de pensamiento político: la comprensión hobbesiana de la soberanía estatal. Los historiadores de las clases subalternas se alían de manera acrítica con este tipo de pensamiento cuando siguen a la policía y al derecho en la disolución de la capacidad de acción colectiva de la «multitud» o de «las masas» en la historia de «muchos individuos» («cabecillas» o no).

El filósofo político Etienne Balibar capta muy bien el «miedo a las masas» que está incorporado en este procedimiento de individuación. Lo plantea en el contexto de una discusión de la diferencia entre la actitud de Spinoza y la de Hobbes hacia «las masas», que Spinoza denominaba «la multitud». Necesito aquí citar a Balibar *in extenso*: la cuestión relevante e importante aparece al final de la cita. Balibar escribe:

> Hobbes es, sin duda, en no menor medida que Spinoza, un teórico obsesionado por el miedo a las masas y a su tendencia natural a la subversión. Toda su organización del Estado, incluido el modo en que opera la distinción entre la esfera pública y la privada, puede entenderse como un sistema de defensa

33 G. Rudé, *The Crowd in History. A Study of Popular Disturbance in France and England, 1739-1848*, *op. cit.*, p. 216.

> preventiva contra los movimientos de masas que constituyen la base de las guerras civiles [...] y de las revoluciones. Justamente en este contexto, en su obra la *multitud* se convierte en el concepto inicial en la definición del contrato [...] [*Leviatán*, cap. XVII, XVIII] a fin de constituir jurídicamente el sistema y de fundarlo ideológicamente (sobre la igualdad). *Pero en la obra de Hobbes no se trata sino de un punto de partida*, que enseguida queda atrás. Hobbes separa con cuidado los dos elementos que Spinoza quiere reunir (combinando, para ello, estrechamente democratismo y realismo maquiaveliano). Para Hobbes, la multitud que instaura el contrato no es el concepto de masa; es el concepto («metodológicamente» individualista, como dicen los sociólogos angloamericanos de la actualidad) de un «pueblo» siempre ya descompuesto, reducido de antemano (de manera preventiva) a la suma de sus átomos constituyentes (las personas en el estado de naturaleza), capaces de entrar, una a una, a través del contrato, en la nueva relación institucional de la sociedad civil.[34]

Así pues, los historiadores que siguen con naturalidad el individualismo metodológico de la policía y el derecho no consiguen producir lo que Jacques Rancière, que escribe exactamente sobre esta cuestión, llama «formas de conocimiento adecuadas a la era de las masas». La propia naturaleza de la capacidad de acción colectiva implícita en la acción popular escapa a su comprensión. Su método empírico-individualista les alinea más bien, de manera silenciosa, con el mito hobbesiano, en parte monárquico, de soberanía del Estado. Este individualismo hobbesiano no hace sino «fundar una alianza», por seguir citando a Rancière, «entre el punto de vista de la ciencia y el del palacio real». Rancière tiene un nombre para el tipo de empirismo que caracteriza, por ejemplo, las investigaciones pioneras de Rudé. Lo llama «monarco-empirismo».[35] Esta práctica distorsiona la historia del sujeto o la naturaleza de la capacidad de acción que implican la realización de actos colectivos. Los historiadores suelen, sin embargo, seguir la guía metodológica de sus fuentes. Intentan llegar al mundo colectivo del campesino o del pobre urbano a través de documentos que han efectuado ya una distorsión metodológica, al obligar a una serie de individuos a pronunciarse con respecto a actos realizados por un colectivo.

Guha se negó a tomar este camino en su análisis de la violencia campesina. La negativa de Guha nos ofrece un comienzo respecto a cómo podríamos pensar los «sujetos» de masas de democracias como la india, donde la

---

34 Etienne Balibar, «Spinoza, The Anti-Orwell. The Fear of the Masses», en su *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, trad. al inglés de James Swenson, Nueva York, Routledge, 1994, p. 16. Cursivas en el original.

35 Jacques Rancière, *The Names of History. On the Poetic of Knowledge*, trad. de Hassan Melehy, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 21-23 [ed. cast.: *Los nombres del saber. Ética de la historia*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993].

calle, como he dicho, constituye un escenario de la política tanto como el parlamento. Las revueltas, la violencia pública, los saqueos, los incendios provocados, los destrozos: a decir verdad, son todas ellas prácticas que forman parte de la democracia en India en la misma medida que las elecciones y los debates —sus formas están cambiando también— de los organismos legislativos. En estos actos políticos de masas de la vida pública hay sujetos colectivos. Si pensamos, desde alguna posición normativa, que la violencia pública es una señal de «atraso» de la democracia india —una fase que democracias occidentales más maduras ya han pasado—, estamos reinventando la temporalidad historicista del «todavía no». Al mismo tiempo, tampoco podemos ya permitirnos romantizar este sujeto como «revolucionario». La multitud que da rienda suelta a sus deseos y a su ira en las calles de Calcuta o Bombay no es histórica mundial en sus repercusiones, por lo menos no lo es del modo en que Hegel o Marx habrían utilizado la expresión «histórico mundial». Y sin embargo existe. Es contemporánea a otras constituciones de sujeto o de capacidad de acción de la democracia india e interacciona con ellas. Tampoco permanece inmutable. Los informes etnográficos de la violencia colectiva en Asia del sur señalan cambios importantes a lo largo del tiempo. De hecho, algo que se dijo una y otra vez durante la violencia reciente contra los musulmanes en Gujarat fue que estas revueltas eran diferentes de las que India había conocido antes. Y, sin embargo, las disciplinas sociológicas aceptadas no nos proporcionan recursos preparados con los que escribir historias de los sujetos políticos de masas. Guha, creo, fue el primer historiador que planteó esta cuestión con su insistencia metodológica en que había que estudiar la sublevación campesina como una forma de acción colectiva que formaba parte de la política moderna en India. Su propio *telos* de esta modernidad estaba todavía demasiado atado a la idea de «una revocación global» de las relaciones de dominación que conformaban la sociedad india. Una visión socialista conocida. Pero ahora que sabemos que los sujetos de masas de la democracia india, después de haber sido cultivados por los aspectos romántico-populistas del nacionalismo, no surcarán necesariamente los caminos ya trazados en la teoría política occidental, podemos pensar los Estudios de la Subalternidad como un intento inicial de crear para las prácticas modernas de violencia pública y colectiva en India un pasado largo y profundo que desafía, asimismo, las convenciones de la disciplina de la historia. El sujeto político de masas de la democracia tiene una historia. Los *Subaltern Studies*, cabría decir, son parte de su genealogía.

III

Permítaseme volver ahora a la propuesta de Hayden White sobre la «voz media» y su razonamiento sobre la naturaleza sublime del proceso histórico y conectar ambas cuestiones con las genealogías de la democracia. La voz media, recordará el lector, tenía que ver con el intento del historiador de evitar la dicotomía sujeto-objeto que es habitual en el realismo histórico. La idea de lo sublime, en White, se correspondía con la idea de que los procesos históricos, dado su desorden innato, siempre conservan un grado de incomprensibilidad. ¿En qué ayudan estas ideas a la hora de escribir historia subalterna o de pensar sobre los problemas de escribir esas historias subalternas que planteamos? Mi conclusión aquí sólo puede ser indicativa y no completamente demostrativa, ya que, tal y como señalara Ankersmit, los historiadores aún están por asumir el desafío de Hayden White. Pero permítaseme acabar haciendo referencia a la obra de mi compañero de los *Subaltern Studies*, Shahid Amin, para demostrar que, a decir verdad, la historia subalterna nos brinda momentos que se avienen a las serias y creativas sugerencias de White.

Me refiero al aclamado libro de Shahid Amin *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura, 1922-1992* [Acontecimiento, metáfora, memoria. Chauri Chaura, 1922-1992].[36] En este libro, que es un estudio del nacionalismo campesino tanto bajo dominio británico como bajo el gobierno postcolonial, Amin mantiene una total sensibilidad hacia los problemas de traducción —tanto en sentido literal como metafórico— que la forma campesina de hablar le invita a poner en primer plano. La palabra inglesa *volunteer* [voluntario] se había metamorfoseado, en el habla de estos seguidores campesinos de Gandhi, en la palabra algo carente de sentido *otiyar*. Amin comienza su análisis señalando la conexión entre ambas palabras, pero pronto pasa a demostrar que *otiyar* no podía asimilarse a la palabra *volunteer*, que se trataba de una pepita del habla y la imaginación locales que era mejor dejar sin traducir. La palabra *otiyar*, muestra Amin, estaba sobredeterminada por demasiados símbolos para que un análisis sociológico simple la aprehendiera.[37] En otras palabras, el término *otiyar* era producto de las figuraciones sociales colectivas. El agente de esta imaginación tenía que ser un colectivo. Naujadi, la campesina que constituye la protagonista principal de la historia de

36 Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory. Chauri Chaura, 1922-1992*, Berkeley y Delhi, University of California Press y Oxford University Press, 1995.

37 Amin dice: «En la cabeza de Naujad, la conjunción de *chutki* [una pizca de cereal], *bhik* [limosnas] y ropas *gerua* [color ocre] distinguían a los *otiyars* de Chauri Chaura». S. Amin, *Event, Metaphor, Memory, 1922-1992*, *op. cit.*, p. 176.

Amin, menciona nombres de individuos que estaban presentes en el periodo de la acción nacionalista: «[Sharfuddin] estaba ahí; Nazar Ali estaba ahí, el suegro de Salamat estaba ahí; Nageshar, mi *devar* [el hermano pequeño de mi marido] estaba ahí; Rameshar estaba ahí [...]».[38] Pero está claro que al nombrar individuos, Naujadi no los está individuando, no pretende rellenar sus biografías. Los nombres individuales se invocan para señalar la presencia de una capacidad de acción colectiva —una red transmisora de conexiones—, del mismo modo en que en el habla común las referencias al «tío tal y cual» o a la «tía tal y cual» no hacen sino señalar los puntos de conexión en esa colectividad que es la parentela. La cuestión, en la historia subalterna, es precisamente no convertir estos nombres y la capacidad de acción que connotan en carreras de individualidad biográfica.

Son estos momentos en los que tanto la incomprensibilidad parcial del proceso histórico como la necesidad de adoptar una «voz media» se hacen visibles. En este sentido, creo que el instinto de Amin de dejar sin traducir palabras como *otiyar* (que sólo tenían sentido en su propio contexto) era acertado. Estos elementos carentes de sentido desde el punto de vista léxico eran necesariamente colectivos (si no, serían una señal de patología). Apuntaban a la existencia de capacidades de acción colectiva responsables de acciones de masas. Se trata de colectividades que no existen con la tangibilidad de entidades objetivas. Sin embargo, pasarlas por alto implica mantenerse fiel a determinadas ideas de soberanía y política puestas en realidad en cuestión por las acciones de masas. El historiador, ante estos casos, se ve atrapado entre el impulso objetualizador de la disciplina y el deseo hermenéutico de hacerse nativo. El llamamiento de Hayden White a reconocer la naturaleza «sublime» del proceso histórico y a desarrollar narrativamente la «voz media» nos muestra una manera de mantenerse en el vértice de estas dos tendencias contrarias. A decir verdad, si mi razonamiento es correcto, sólo manteniéndose en este vértice —es decir, negándose tanto a objetualizar como a hacerse nativo— podemos trabajar en la producción de genealogías de los sujetos «políticos de masas» de la democracia india (y de otras democracias).

---

38 *Ibidem*, pp. 175-176.

6. Al borde del mundo.
Fronteras, territorialidad y soberanía en África

Achille Mbembe[1]

Desde un punto de vista filosófico, la globalización podría compararse con lo que Heidegger denominaba «lo gigantesco» (*das Riesige*). Entre las características de lo gigantesco tal y cómo él lo entendía estaban tanto la supresión de las grandes distancias como la representación —producible en cualquier momento— de la vida cotidiana en mundos remotos y poco familiares. Pero lo gigantesco era para él, sobre todo, aquello a través de lo cual lo cuantitativo se tornaba una cualidad esencial. Desde este punto de vista, la época de lo gigantesco era aquélla en la que «el mundo se presentaba en un espacio más allá de la representación, asignando de este modo su propia determinación y su carácter histórico único a lo incalculable».[2]

Si ponemos en el centro de la discusión sobre la globalización los tres problemas de la espacialidad, la calculabilidad y la temporalidad en sus relaciones con la representación, nos vemos retrotraídos a dos cuestiones por lo general ignoradas en los discursos contemporáneos, aunque Fernand Braudel haya llamado la atención sobre ellas. La primera tiene que ver con las pluralidades temporales y, podríamos añadir, con la subjetividad que hace estas temporalidades posibles y significativas. Braudel estableció una distinción entre «temporalidades de duración larga y muy larga, situaciones que se desarrollan lentamente y menos lentamente y desviaciones veloces y casi instantáneas, de las que la más

1 Debo dar las gracias a Carol A. Breckenridge por las discusiones que aún hoy mantenemos sobre varios de los temas mencionados en este ensayo. Mis agradecimientos también a Sarah Nuttall, Jean Comaroff y Mamadou Diouf por sus comentarios orales.

2 Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. al francés de W. Brokmeier, París, Gallimard, 1962, pp. 124-125.

rápida es la más fácil de detectar».[3] Tras lo cual subrayaba —y ésta era la segunda cuestión— el carácter excepcional de lo que él denominaba el tiempo del mundo (*le temps du monde*). Desde su punto de vista, el tiempo vivido en las dimensiones del mundo tenía un carácter excepcional en la medida en que regía, dependiendo del periodo y del emplazamiento, determinados espacios y determinadas realidades. Pero otras realidades y otros espacios se le escapaban y se mantenían ajenas a él.[4]

Las siguientes notas, aunque toman la noción de larga duración y relativizan la hermeticidad de las distinciones que acabo de mencionar, difieren sin embargo en varios aspectos de las tesis de Braudel. Se basan en una doble hipótesis. En primer lugar, asumen que las temporalidades se superponen y entrelazan. De hecho, el postulado de Braudel de la pluralidad de temporalidades no basta por sí sólo para dar cuenta de las transformaciones contemporáneas. En el caso de África, los desarrollos a largo plazo, las desviaciones más o menos rápidas y las temporalidades de larga duración no están necesariamente ni separados, ni yuxtapuestos sin más. Encajados unos dentro de otros, se relevan entre sí; en ocasiones se anulan unos a otros y, a veces, se multiplican sus efectos. En contra de lo que creía Braudel, no está claro que haya zonas en las que la historia mundial no tenga ninguna repercusión. Donde estriban las verdaderas diferencias es en las múltiples modalidades a través de las cuales se domestica el tiempo mundial. Estas modalidades dependen de las historias y culturas locales y de la interacción de intereses cuyos factores determinantes no siempre conducen en la misma dirección.

La tesis central de este estudio es que en distintas regiones consideradas —equivocadamente— en los márgenes del mundo, la domesticación del tiempo mundial se produce ahora y en lo sucesivo a través de la dominación del espacio y de los diferentes usos que se le dan. Cuando se ponen recursos en circulación, la consecuencia es una desconexión entre personas y cosas más acentuada que en el pasado, porque el valor de las cosas supera por lo general al de las personas. Éste es uno de los motivos por los que las formas resultantes de violencia tienen como principal objetivo la destrucción física

---

3 Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie, et capitalisme (XVe-XVIIIe siècles)*, III. *Le temps du monde*, París, Libraire Armand Colin, 1979 [ed. inglesa: *Civilisation and Capitalism. The Fifteenth to the Eighteenth Century*, III. *The Perspective of the World*, trad. al inglés de Siân Reynolds, Nueva York, Harper and Row, 1984; ed. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, s. XV-XVIII* III, trad. de Néstor Míguez, Madrid, Alianza, 1984].

4 En su prólogo a este volumen, Braudel llegó incluso a aseverar que «siempre hay algunas regiones a las que no llega la historia mundial, zonas de silencio y de serena ignorancia» (*ibidem*, p. 18).

de personas (masacres de civiles, genocidios, distintas formas de asesinato) y la explotación primaria de cosas. Estas formas de violencia (de las que la guerra no es sino una faceta) contribuyen al establecimiento de la soberanía fuera del Estado y están basadas en una confusión entre poder y hechos, entre asuntos públicos y gobierno privado.[5]

En este estudio, nos interesa una forma específica de domesticación y movilización del espacio y de los recursos: aquella que consiste en producir fronteras, ya sea desplazando las fronteras ya existentes, ya sea eliminándolas, fragmentándolas, descentrándolas o diferenciándolas. Al tratar estas cuestiones, estableceremos una distinción entre África como «lugar» y África como «territorio». En efecto, un lugar es el orden de acuerdo con el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Un lugar, tal y como señala Michel de Certeau, es una configuración instantánea de posiciones. Implica una estabilidad. En cuanto al territorio, es fundamentalmente una intersección de cuerpos en movimientos. Se define en esencia por el conjunto de movimientos que tienen lugar dentro de él.[6] Considerado desde este punto de vista, constituye un conjunto de posibilidades a las que se resisten o que realizan una y otra vez actores históricamente situados.[7]

Las fronteras y sus límites

Durante los dos últimos siglos, las fronteras visibles, materiales y simbólicas de África se han ampliado y reducido constantemente. El carácter estructural de esta inestabilidad ha contribuido a transformar la configuración territorial del continente. Han aparecido nuevas formas de territorialidad y formas inesperadas de localidad. Sus límites no tienen necesariamente intersecciones con los límites, normas o lenguas oficiales de los Estados. Nuevos actores, internos y externos, organizados en redes y

---

5 Véase Achille Mbembe, *Du gouvernement privé indirect*, Dakar, CODESRIA, 1999 (ed. inglesa: *On Private Indirect Government*, trad. al inglés de Steven Rendall, en prensa).

6 «Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales [...] A diferencia del lugar, carece pues de la univocidad y de la estabilidad de un sitio "propio"». Véase Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, París, Union Générale des Éditions, 1980, p. 208 [ed. cast.: *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*, México D.F., Universidad Iberoamericana, 2000, p. 129].

7 Véase Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trad. al inglés de Donald Nicholson-Smith, Oxford, Blackwell, 1991.

núcleos, reclaman derechos sobre estos territorios, con frecuencia haciendo uso de la fuerza. Se están desarrollando otras formas de imaginar el espacio y el territorio. Pero, por paradójico que parezca, el discurso que supuestamente da cuenta de estas transformaciones ha acabado por ocultarlas. En esencia, hay dos tesis que se ignoran entre sí. Por un lado, está la idea predominante de que las fronteras que separan los Estados africanos fueron creadas por el colonialismo y de que estas fronteras se dibujaron arbitrariamente, separando pueblos, entidades lingüísticas y comunidades culturales y políticas que formaban conjuntos naturales y homogéneos antes de la colonización. También se dice que las fronteras coloniales abrieron el camino a la balcanización del continente, dividiéndolo en un laberinto de microestados que no eran viables económicamente y que estaban más ligados a Europa que a su entorno regional. Desde esta perspectiva, la Organización para la Unidad Africana (OAU), al asumir estas distorsiones en 1963, se adscribía al dogma de su intocabilidad y les concedía una especie de legitimidad. Se dice que muchos de los conflictos actuales son el resultado de la naturaleza imprecisa de las fronteras heredadas del colonialismo. Cambiar estas fronteras sería un imposible, salvo en el marco de enérgicas políticas de integración regional que completarían la aplicación de acuerdos de defensa y seguridad colectiva.[8]

La otra tesis sostiene que ya se está produciendo una especie de integración regional «desde abajo». Ésta parece estar dándose en los márgenes de las instituciones oficiales, a través de solidaridades socioculturales y redes comerciales interestatales. Este proceso constituye la base de la aparición de espacios alternativos que estructuran la economía informal, el contrabando y los movimientos migratorios. Lejos de ser meramente regionales, estos intercambios interestatales están conectados con los mercados internacionales y con sus dinámicas. El comercio del que son fuerza motriz se ve favorecido por una característica fundamental de los Estados africanos, a saber, la relativa falta de congruencia entre el territorio de un Estado y las áreas de intercambio.[9] Poderosas redes religiosas y comerciales con múltiples ramificaciones han aprovechado las

---

8 Sobre este tema, considérense puntos de vista que son en apariencia divergentes, pero que, en realidad están basados en última instancia en los mismos malentendidos: Paul Nugent y A. J. Asiwaju (eds.), *African Boundaries. Barriers, Conduits, and Opportunities*, Londres, Pinter, 1996; J. O. Igué, *Le territoire de l'état en Afrique. Les dimensions spatiales du développement*, París, Karthala, 1995; J. Herbst, «The Challenges to African Boundaries», *Journal of International Affairs*, núm. 46, 1992, pp. 17-31; y las descabelladas opiniones del mismo autor en «Responding to State Failure in Africa», *International Security*, núm. 21, 1996-1997, pp. 120-144.

9 Véanse las contribuciones a «Echanges transfrontaliers et intégration régionale en Afrique subsaharienne», un número especial de *Autrepart. Cahiers des sciences humaines*, núm. 6, 1998.

complementariedades entre áreas de producción, así como las diferencias de legislación y de zonas monetarias de un país a otro, para crear mercados que eluden a los propios Estados.[10]

Estos dos puntos de vista están basados en una noción simplista del papel de las fronteras en la historia africana, así como en un malentendido respecto a la naturaleza de las fronteras coloniales propiamente dichas. Hay dos motivos para este malentendido. En primer lugar, apenas se han hecho esfuerzos por entender los *imaginarios* y las prácticas autóctonas del espacio —que son de por sí extremadamente variados— y las modalidades a través de las cuales un territorio se convierte en objeto de una apropiación o del ejercicio de un poder o de una jurisdicción. En segundo lugar, la historia de las fronteras en África se reduce con demasiada frecuencia, por un lado, al confín como dispositivo del derecho internacional y, por otro, al marcador espacial específico constituido por la frontera de un Estado.[11] En este contexto, se considera que la conexión entre un Estado y un territorio es puramente instrumental, por lo que el territorio sólo tiene sentido, en el plano político, como espacio privilegiado para el ejercicio de la soberanía y la autodeterminación y como marco ideal para la imposición de la autoridad.[12] Por consiguiente, la investigación se limita a la cuestión de si la reestructuración de los espacios de intercambio contribuye o no al debilitamiento del Estado y a la erosión de la soberanía.[13]

Al considerar concepciones endógenas de espacio, es importante tener presente que, antes de la colonización, la adscripción al territorio y a la tierra era totalmente relativa. En algunos casos, las entidades políticas no estaban delimitadas por fronteras en el sentido clásico del término, sino más bien por una imbricación de múltiples espacios constantemente unidos, desunidos y recombinados a través de guerras, de conquistas y de la movilidad de

---

10 E. Grégoire, «Les grands courants d'echange sahéliens. Histoire et situations présentes», en Claude Raynault (ed.), *Sahels. Diversité et dynamiques des relations société-nature*, París, Karthala, 1997, pp. 121-141.

11 El estudio de Daniel Nordman, *Frontières de France. L'espace au territoire, XVIe-XIXe siècle*, París, Gallimard, 1998, no sólo demuestra que hay muchos modelos diferentes de frontera, por lo que la frontera estatal no sería en este sentido sino una variedad dentro del inmenso abanico de límites. Nordman hace también hincapié en que toda frontera es en primer lugar una paradoja en el espacio.

12 Véanse F. Kratochwil, «Of Systems, Boundaries, and Territory. An Inquiry into the Formation of the State System», *World Politics*, núm. 39, 1986, pp. 27-52; C. Clapham, «Sovereignty and the Third World State», *Political Studies*, núm. 47, 1999, pp. 522-537.

13 Véanse P. Evans, «The Eclipse of the State? Reflections on Stateness in an Era of Globalization», *World Politics*, núm. 50, 1997, pp. 62-87; Bertrand Badie, *La fin des territoires. Sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect, París, Fayard, 1995.*

bienes y personas.[14] Escalas de medida muy complejas hicieron posible establecer correspondencias productivas entre personas y cosas, donde éstas y aquéllas eran convertibles unas en otras, como en la época del comercio de esclavos.[15] Se podría decir que, funcionando por ofensivas, separaciones y escisiones, la territorialidad precolonial era una territorialidad itinerante. En otros casos, el dominio sobre los espacios estaba basado en el control de personas o de localidades y, en ocasiones, de ambos a la vez.[16] Entre dos sistemas de gobierno distintos, podían existir áreas enormes, auténticas zonas de choque no sujetas a ningún control directo, dominación exclusiva o vigilancia estricta.

Llegaban a darse casos en los que la dinámica espacial tendente a hacer de la frontera un verdadero límite físico funcionaba en paralelo con el principio de filiaciones dispersadoras y deterritorializadoras. De hecho, extranjeros, esclavos y súbditos podían estar bajo el control de varios poderes soberanos a la vez. La propia multiplicidad de lealtades y jurisdicciones se correspondía con la pluralidad de formas de territorialidad. El resultado solía ser una superposición extraordinaria de derechos y un entrelazamiento de vínculos sociales que no cabía reducir exclusivamente ni a las relaciones familiares, ni a la religión, ni a las castas. Estos derechos y vínculos se combinaban con formas de localidad, pero, al mismo tiempo, las trascendían.[17] Varios centros de poder podían tener autoridad sobre un solo espacio, que podía a su vez estar bajo el control de otro espacio cercano, distante o incluso imaginario.[18] El que la «frontera» fuera una frontera estatal o de otro tipo sólo era significativo en las relaciones que mantenía con otras formas de diferencia y de discriminación social, jurisdiccional y cultural, en las formas de contacto e interpenetración que operaban en un espacio dado. No era una cuestión de fronteras en el sentido legal del término, sino más bien de lindes de países y de espacios entrelazados, tomados en su conjunto. Estas lindes podían reducirse a resultas de derrotas militares o ampliarse a través de conquistas y adquisiciones. Así pues, se trataba las más de las veces de fronteras

---

14 Igor Kopytoff (ed.), *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

15 Véase Joseph C. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

16 Véanse las contribuciones a David Birmingham y Phyllis M. Martin (eds.), *History of Central Africa* I, Londres, Longman, 1983; G. I. Jones, *The Trading States of the Oil Rivers. A Study of Political Development in Eastern Nigeria*, Londres, Oxford University Press, 1963.

17 P. E. Lovejoy y D. Richardson, «Trust, Pawnship y Atlantic History. The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade», *The American Historical Review*, núm. 104, abril de 1999.

18 K. K. Nair, *Politics and Society in Southeastern Nigeria, 1841-1906*, Londres, s.e., 1972.

capaces de una ampliación infinita y de una reducción abrupta. Pero esta incompletitud no excluía en modo alguno la existencia de formas específicas de bipolarización del espacio.[19]

Génesis múltiples

Está claro que las fronteras heredadas de la colonización no las definieron los propios africanos. Pero, en contra de la presuposición común, esto no significa necesariamente que sean arbitrarias. En gran medida, toda frontera depende de una convención. A excepción de casos flagrantes de división arbitraria, algunas de las fronteras establecidas por la colonización estaban basadas en límites naturales —océanos, ríos o cordilleras, por ejemplo. Otras eran el resultado de negociaciones diplomáticas o tratados de cesión, anexión o intercambio entre potencias imperiales. Otras tienen en cuenta antiguos reinos. Las hay también que no son ni más ni menos que líneas imaginadas, como en el caso de las fronteras que separan los países que bordean el Sahara (Mali, Níger, Argelia) o el desierto de Kalahari. Todas estas fronteras marcaban territorios geográficos que estaban por entonces asociados con nombres, algunos de los cuales se cambiaron cuando se consiguió la independencia. A partir de 1960, señalaron los límites de soberanía entre Estados africanos. Como sucede en todo el mundo, estos límites de soberanía han llevado, por ejemplo, a acuerdos concretos respecto a aranceles, política comercial o política inmigratoria. Desde esta misma perspectiva, las fronteras han sido objeto de vigilancia interna y externa y contribuyen a la estabilización de las relaciones entre Estados.

Por otra parte, plantear que las fronteras africanas actuales no son sino un producto de la arbitrariedad colonial es ignorar sus múltiples génesis. De hecho, su establecimiento es muy anterior al Congreso de Berlín celebrado en 1884, cuyo objetivo era distribuir la soberanía entre las diferentes potencias implicadas en el reparto del continente. Su protogénesis se remonta al periodo de las economías de enclave comercial, cuando los europeos establecieron sus organismos en las costas y empezaron a comerciar con los nativos. La instauración de este tipo de economía explica, en parte, algunas de las características físicas de los Estados africanos y, ante todo, la distinción entre las áreas del litoral y del interior, que marca tan profundamente la

19 Ivor Wilks, *Asante in the Nineteenth Century. The Structure and Evolution of a Political Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

estructura geográfica de varios países, o, también, el cercamiento de enormes enclaves situados lejos de los océanos. Las fronteras fueron cristalizando gradualmente durante el periodo del «imperio informal» (desde la abolición del comercio de esclavos hasta la represión de los primeros movimientos de resistencia), gracias a la acción conjugada de comerciantes y misioneros. El incremento de las fronteras tomó un giro militar con la construcción de fuertes, la penetración en el interior y la represión de las revueltas locales.

Lejos de ser meros productos del colonialismo, las fronteras actuales reflejan, pues, las realidades comerciales, religiosas y militares, las rivalidades, las relaciones de poder y las alianzas que prevalecieron entre las distintas potencias imperiales y entre ellas y los africanos a lo largo de los siglos que precedieron a la colonización propiamente dicha. Desde este punto de vista, su constitución dependió de un proceso social y cultural de una relativa larga duración.[20] Antes de la conquista, representaban espacios de encuentro, negociación y oportunidad para europeos y africanos.[21] En el periodo de la conquista, su función principal fue delimitar los límites espaciales que separaban una posesión colonial de otra, sin tener en cuenta las ambiciones, sino la ocupación real de tierra. Posteriormente, el control físico sobre el territorio condujo a la creación de dispositivos de disciplina y mando, inspirados en los de las jefaturas allí donde no existían. Con la demarcación de regiones, la recaudación de impuestos y la expansión de cultivos industriales, de una economía monetaria, de la urbanización y de la educación, las funcionalidades económicas y políticas acabaron combinándose, con lo que el poder administrativo y el poder social fueron urdiendo un tejido que en lo sucesivo dominaría el Estado colonial.

Sin embargo, el factor decisivo fueron las fronteras internas que la empresa colonial definió dentro de cada país. Además, hay que señalar que el colonialismo estructuraba los espacios económicos de distintas maneras, que estaban a su vez asociadas con mitologías territoriales específicas. Esto era particularmente así en las colonias de pobladores, donde la imposición de fronteras internas alcanzó dimensiones trágicas. En el caso de Sudáfrica, por ejemplo, los desplazamientos masivos de población que tuvieron lugar a lo largo de los siglos XIX y XX condujeron gradualmente al establecimiento,

---

20 Sobre este aspecto cultural, véase J. Londsdale, «The European Scramble and Conquest in African History», en J. D. Fage y Roland Oliver (eds.), *The Cambridge History of Africa* VI. *From 1870 to 1905*, Londres, Cambridge University Press, 1985, pp. 680-766.

21 Véase, en otros contextos, la síntesis de J. Adelman y S. Aron, «From Borderlands to Borders. Empires, Nation-States, and the Peoples in Between North American History», *The American Historical Review*, núm. 104, 1999.

dentro de un solo país, de catorce entidades territoriales con estatutos desiguales. Como la pertenencia a una raza o grupo étnico funcionaba como condición de acceso a la tierra y los recursos, surgieron tres tipos de territorios: las provincias blancas, donde sólo los europeos disfrutaban de derechos permanentes (Estado Libre de Orange, Provincia del Cabo, Transvaal y Natal), los denominados bantustanes independientes o *homelands* negros, compuestos por grupos étnicos teóricamente homogéneos (Bophuthatswana, Venda, Transkei, Ciskei); y, por último, los bantustanes «autónomos» (KwaNdebele, KaNgwane, KwaZulu, Qwaqwa, Lebowa y Gzankulu).[22]

En el ámbito de la administración urbana, se utilizó la misma modalidad de modelado del espacio. Estableciendo espacios urbanos reservados específicamente para no blancos, el sistema del *apartheid* privó a estos últimos de todos los derechos en las zonas blancas. El resultado de esta escisión fue cargar sobre las mismas poblaciones negras el peso financiero de su propia reproducción y circunscribir el fenómeno de la pobreza al seno de enclaves con asociaciones raciales. El sello del *apartheid* es también visible en el paisaje y en la organización del espacio rural. Las marcas más características del *apartheid* son la diferenciación de los sistemas de propiedad (propiedad individual en las zonas comerciales y los sistemas mixtos en las zonas comunales), la apropiación racial y la distribución étnica de los recursos naturales más propicios para la agricultura y los movimientos migratorios que dan lugar a una multilocalización de las familias negras. En países como Kenia o Zimbabwe, se produjo este mismo proceso de desposesión de las tierras de los africanos en beneficio de los blancos. Se establecieron reservas, a la par que se imponía una legislación que perseguía la extensión de la modalidad de tenencia individual y la limitación de las formas de arrendamiento para el cultivo por parte de negros en tierras de propiedad blanca. De este modo, se crearon reservas de mano de obra.

Esta estructuración colonial de los espacios económicos no se abolió con los regímenes postcoloniales. De hecho, fue frecuente que estos regímenes la prolongaran, llegando a radicalizar en ocasiones la lógica de creación de fronteras internas que esto conllevaba, en particular en las zonas rurales. No hay duda de que las modalidades de penetración estatal variaron de una región a otra, atendiendo a la influencia de elites locales, cooperativas de

---

22 Véanse «Afrique du Sud», un número especial de *L'espace géographique*, núm. 2, 1999; Richard Elphick y Hermann Giliomee (eds.), *The Shaping of South African Society, 1652-1840*, Middletown (Conn.), Wesleyan University Press, 1989. Teniendo en cuenta este legado de fragmentación, el objetivo perseguido por las autoridades actuales es fomentar el surgimiento de nuevas representaciones de la identidad y el territorio que trasciendan las identidades raciales, étnicas y lingüísticas heredadas de las antiguas divisiones.

productores u órdenes religiosas.[23] Pero tan pronto como se obtuvo la independencia, África emprendió una enorme labor de reconfiguración de las entidades territoriales internas, aunque aceptara el principio de inviolabilidad de las fronteras entre Estados. Prácticamente en todas partes, la redefinición de las fronteras internas se llevó a cabo bajo la cobertura de la creación de nuevas regiones, provincias y municipalidades administrativas. Estas divisiones administrativas tenían a la vez objetivos políticos y económicos. Pero también contribuyeron a la cristalización de identidades étnicas —de hecho, mientras que bajo la colonización la atribución de espacios precedía en ocasiones a la organización de los Estados o iba de la mano de ésta, desde principios de la década de 1980, ha estado sucediendo lo contrario.

Por un lado, hay en marcha una reclasificación de las localidades en áreas grandes y pequeñas. Estas áreas grandes y pequeñas se dividen en función de culturas y lenguas supuestamente comunes. A estas entidades, que ligan relaciones familiares, etnicidad y proximidades religiosas y culturales, el Estado les confiere el estatuto de un Estado federado (es el caso de Nigeria), una provincia o una región administrativa.[24] Este trabajo burocrático viene precedido (o acompañado) de la invención de lazos familiares imaginarios. Recibe el poderoso respaldo de la reciente proliferación de ideologías que promueven los valores de la autoctonía. En todas partes se ha acentuado la distinción entre pueblos autóctonos y extranjeros, con un principio etnorracial que funciona cada vez más como base de la ciudadanía y como condición de acceso a la tierra, los recursos y los puestos electivos de responsabilidad.[25] Como resultado de la transición a un sistema pluripartidista, las luchas en torno a la autoctonía han tomado un giro más conflictivo en la misma medida en que acompañan la creación de nuevos electorados. Los repertorios a los que recurren los protagonistas de estas luchas no son simplemente locales, sino también internacionales. Así es en el caso de los discursos sobre minorías y sobre el medio ambiente.

---

23 Véase C. Boone, «State Building in the African Countryside. Structure and Politics at the Grassroots», *The Journal of Development Studies*, núm. 34, 1998, pp. 1-31.

24 E. E. Osaghae, «Managing Multiple Minority Problems in a Divided Society. The Nigerian Experience», *Journal of Modern African Studies*, núm. 36, 1998, pp. 1-24.

25 Véase J. P. Dozon, «L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire», en Bernard Contamin y Harris Memel-Fotê, *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*, París, Karthala, 1997, pp. 779-798.

Territorialidades culturales y simbólicas

Uno de los principales legados de la colonización ha sido poner en marcha un proceso de desarrollo que es desigual, dependiendo de las regiones y de los países implicados. Este desarrollo desigual ha contribuido a generar una distribución del espacio en torno a lugares que en ocasiones están claramente diferenciados y a la aparición de vectores culturales cuya influencia sobre la reconfiguración del mapa del continente tiende a subestimarse. A escala del continente, existe, pues, una primera diferenciación entre regiones en las que la población es densa (en las mesetas y alrededor de los grandes lagos) y otras que están casi despobladas. Desde la década de 1930 hasta la de 1970, dos factores principales contribuyeron a la consolidación de los grandes centros de población: la evolución de una economía agrícola industrial y el desarrollo de las grandes vías de comunicación (en particular, las redes ferroviarias). La caída de la producción de algunos cultivos industriales y la transición a otras formas de explotación han dado lugar a un desplazamiento acelerado de poblaciones —en ocasiones de toda una región— hacia el litoral o hacia los grandes centros urbanos. De este modo, ciudades como Johannesburgo, El Cairo, Kinshasa, Casablanca, Nairobi, Lagos, Douala, Dakar y Abidjan se han convertido en destino de las migraciones regionales. Constituyen ahora metrópolis enormes, en las que está naciendo una nueva civilización urbana africana. Esta nueva urbanidad, criolla y cosmopolita, se caracteriza por la combinación y la mezcla en la ropa, la música y la publicidad, así como en las prácticas de consumo en general.[26]

Uno de los factores más importantes que regulan la vida cotidiana urbana es, sin duda, la multiplicidad y la heterogeneidad de sistemas religiosos. Con la proliferación de iglesias y mezquitas, se ha constituido una verdadera esfera territorial en torno a los lugares de culto. Ésta se distingue claramente de la administración territorial del Estado, no sólo por los servicios que las instituciones religiosas ofrecen, sino también por la ética que promueven. Junto a las fundaciones religiosas a las que se confía la gestión de hospitales y escuelas, está naciendo un individualismo religioso basado en la idea de la soberanía de Dios. Esta soberanía se ejerce en todas las esferas de la vida. Se expresa bajo la forma de la gracia y la salvación. La gracia y la salvación están relacionadas con la voluntad divina y no con ningún mérito humano. La gracia se interioriza gracias a estrictos códigos morales, a un gusto por la disciplina y el trabajo y a una preocupación por la vida familiar (matrimonio, sexo) y por los muertos.

---

26 Abdumaliq Simone, *Urban Processes and Change in Africa*, Dakar, CODESRIA, 1997.

En los países musulmanes, la base para el poder jurisdiccional que los marabuts ejercen sobre los fieles la ofrece una territorialidad sustentada en redes. Extendidas en un marco nacional y con frecuencia internacional, estas redes están asociadas a ciudades y a personajes sagrados a los que los fieles rinden lealtad.[27] A su vez, en la década de 1980, la mezquita se convirtió en uno de los principales lugares de reconquista de la sociedad y de la ciudad por los religiosos. En algunas ocasiones, ha funcionado como refugio para personas perseguidas y, en otras, ha dado cobijo a quienes no podían más. Recurso último de los desesperados, se ha tornado el referente principal para todos aquellos que han visto sus convicciones sacudidas por las transformaciones que están teniendo lugar en la actualidad. En África del Norte e incluso en algunas partes de Nigeria, más de una vez ha funcionado de sede para el surgimiento de una cultura de protesta, en la que nuevas figuras del imán han pasado a encarnar nuevas prácticas de culto y de predicación, y en la que la oración del viernes se ha convertido en uno de los momentos fundamentales del calendario semanal.[28]

En los países predominantemente cristianos, la proliferación de cultos ha dado lugar a una lógica territorial de tipo capilar. Con el estallido del dogma, la predicación, la administración de los sacramentos, la liturgia y varios rituales, incluidos los rituales de curación, han adoptado una pluralidad de significados y de formas institucionales. Las guerras, junto con la imprevisibilidad y los peligros de la vida cotidiana, han llevado a reinterpretaciones de los relatos de la Pasión y el Calvario, así como de las imágenes del Juicio Final, la Resurrección y la Redención.[29] En ocasiones, esta dimensión escatológica ha encontrado una salida fácil en movimientos armados caracterizados por las correspondientes ideologías de muerte y sacrificio.[30] La reislamización y la recristianización han avanzado de la mano y ambos procesos han combinado con confianza elementos dispares e incluso contradictorios del paganismo africano, la devoción ambiental y el patriarcalismo monoteísta.

---

27 Véase el caso de la ciudad sagrada de Touba (Senegal), estudiada en E. Ross, «Touba. A Spiritual Metropolis in the Modern World», *Canadian Journal of African Studies*, núm. 29, 1995, pp. 222-259, y «Tûba. An African Eschatology in Islam», tesis doctoral, Montreal, McGill University, 1996.

28 Véase *Urbanité arabe. Hommage à Bernard Lepetit / Textes rassemblés par Joelyne Dakhlia*, París, Actes Sud, 1998.

29 R. Werbner, «The Suffering Body. Passion and Ritual Allegory in Christian Encounters», *Journal of Southern African Studies*, núm. 23, 1997, pp. 311-324.

30 Véase J. L. Grootaers (ed.), «Mort et maladie au Zaïre», *Cahiers africains*, núm. 31-32, 1998.

El otro territorio en el que se marcan los nuevos confines de la vida urbana es el de la sexualidad. La dimensión del comportamiento individual, el universo de las normas y las formas de la moralidad que supuestamente rigen las prácticas privadas han sufrido profundas transformaciones. En los últimos veinte años, hemos asistido, de hecho, a una pérdida generalizada del control sobre la sexualidad por parte de las familias, las iglesias y el Estado. A la sombra de la decadencia económica, se ha desarrollado una nueva economía moral de los placeres individuales. En todas partes, la edad de matrimonio ha descendido para la mayoría de la población. Se está produciendo una crisis de la masculinidad, a la par que aumenta a un ritmo constante el número de mujeres cabeza de familia. Los llamados nacimientos ilegítimos han dejado de ser considerados definitivamente un problema grave. Las relaciones sexuales precoces y frecuentes se han convertido en un lugar común. Pese a la resistencia de los modelos familiares tradicionales, muchas prohibiciones se han levantado. Los ideales de fecundidad están en crisis y las prácticas contraceptivas han aumentado, por lo menos entre las clases medias.[31] La homosexualidad se está haciendo más visible casi en todas partes.[32] El acceso a publicaciones y películas pornográficas está más generalizado. Simultáneamente, las enfermedades de transmisión sexual han ampliado su campo, hasta el punto de que el SIDA funciona en la actualidad como principal regulador del crecimiento demográfico, a la par que lleva hasta límites extremos la nueva relación cultural entre placer y muerte.[33]

La otra nueva forma de polarización respecto a la cultura y la identidad tiene lugar en los campos de refugiados, bajo el impacto conjunto de la guerra, el desmoronamiento del orden estatal y las subsiguientes migraciones forzosas. Este fenómeno es estructural en la medida en que, en primer lugar, el mapa de las poblaciones desplazadas, además de venir dibujándose durante un periodo relativamente largo, se amplía una y otra vez para cubrir nuevos centros, a la vez que el número de estas poblaciones desplazadas aumenta sin cesar. En segundo lugar, el carácter forzoso de las migraciones adopta constantemente formas nuevas. Por último, aunque hemos asistido en ocasiones a casos espectaculares de retorno de refugiados a su tierra natal, el periodo de tiempo que se pasa en los campos se hace cada vez más largo. A resultas de ello, el campo de refugiados deja de ser un lugar provisional, un espacio de tránsito que se habita a la espera de un hipotético

---

31 Véase A. Guillaume, «La régulation de la fécondité à Youpougon (Abidjan). Une analyse des biographies contraceptives», *Documents de Recherche*, núm. 7, 1999.

32 Véase «Special Issue on Masculinities in Southern Africa», *Journal of Southern Africa Studies*, núm. 24, 1998.

33 C. Becker (ed.), *Vivre et penser le SIDA en Afrique*, París, Karthala-CODESRIA, 1999.

regreso a casa. Desde el punto de vista legal, así como desde el punto de vista de los hechos, lo que se suponía que era una excepción se convierte en rutina y norma, dentro de una organización del espacio que tiende a hacerse permanente. En estas concentraciones humanas con un estatuto extraterritorial, viven, ahora y en lo sucesivo, verdaderas naciones imaginarias.[34] Bajo el peso de la precariedad y las constricciones, empiezan a surgir nuevas formas de socialización.[35] Como fragmentos de territorio situados fuera de los sistemas legales de los países que los acogen, los campos de refugiados representan lugares donde el pleno disfrute de la vida y los derechos que ésta conlleva quedan en suspenso. Así, un sistema basado en una relación funcional entre asentamiento territorial y expropiación deja a millones de personas en una situación en la que la tarea de la supervivencia física determina todo lo demás.[36]

Aún más importancia tiene el hecho de que el campo se convierte en un semillero para el reclutamiento de soldados y mercenarios. Dentro de los campos, están surgiendo también nuevas formas de autoridad. Y es que los campos, gestionados nominalmente por organizaciones humanitarias internacionales, están controlados en secreto por jefes militares que o bien están intentando retomar el poder en sus países natales, o bien están librando guerras en el país anfitrión a favor de facciones locales. Estos ejércitos compuestos por adolescentes y refugiados están financiados en parte a través de redes diaspóricas establecidas en otros países. Se utiliza a niños-soldado como fuerzas de apoyo o como mercenarios en guerras regionales. De este modo, surgen nuevas formaciones sociales en la periferia de los campos de refugiados. Verdaderos ejércitos sin Estado, se enfrentan con frecuencia a Estados sin ejército, que se ven así obligados a reclutar también a mercenarios o, si no, a solicitar la ayuda de sus vecinos para ocuparse de las rebeliones internas. Esta lógica, que implica desvincular el Estado del ejercicio de la guerra y utilizar suplentes y mercenarios que trabajan para el mejor postor, indica que hay en marcha complejos procesos sociales y que se están dibujando nuevas fronteras tanto políticas como espaciales más allá de aquellas heredadas de la colonización.

---

34 Véase Liisa Malkki, *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

35 Véase P. Nyers, «Emergency or Emerging Identities? Refugees and Transformations in World Order», *Millennium*, núm. 28, 1999, pp. 1-26. Para una monografía, véase J. de Smedt, «Child Marriages in Rwandan Refugee Camps», *Africa*, núm. 68, 1998, pp. 211-237.

36 Compárese esto con lo que dice Giorgio Agamben sobre los campos de concentración como el *nomos* de la modernidad, en *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. al francés de M. Raiola, París, Le Seuil, 1997, pp. 179-202 [ed. cast.: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 1998].

Los territorios de la guerra

Los ejemplos que acabamos de citar demuestran claramente que la mayoría de las guerras africanas no tienen su punto de origen inmediato en disputas fronterizas resultantes de divisiones coloniales. De hecho, desde 1963 hasta el presente, apenas una docena de conflictos entre Estados pueden atribuirse a esta categoría. Desde un punto de vista normativo, dos principios fundamentales han guiado de hecho el manejo de las relaciones entre los Estados africanos desde la independencia. El primer principio se basa en la idea de no interferencia en los asuntos internos de otros Estados. El segundo principio se refiere al carácter sacrosanto de las fronteras heredadas de la colonización. Por más evidente que sea que el principio de no interferencia ha sido por lo general ignorado es cierto, no obstante, que las fronteras heredadas del colonialismo se han mantenido sin modificaciones sustanciales. Los africanos han aceptado sin cambios el marco territorial y estatal impuesto por la colonización. Desde luego que ha habido intentos armados de modificarlo. Pero, en general, éstos no han resultado en ningún retrazado de las fronteras como el que siguió a la desintegración de Yugoslavia.

Hasta mediados de la década de 1970, hubo dos tipos de guerras en las que las fronteras estaban directamente en juego. En primer lugar, las guerras de secesión. Los dos principales ejemplos de este tipo de guerra fueron la secesión de Katanga, a principios de la década de 1960, y la de la autoproclamada Republica de Biafra, en Nigeria, en 1967. Tanto Congo como Nigeria aplastaron estas revueltas y mantuvieron la integridad de sus territorios, ya fuera por sí mismas o con la ayuda de fuerzas extranjeras. El único ejemplo de una secesión victoriosa es el de Eritrea, que no puso fin a las guerras entre Etiopía y sus vecinos, tal y como demuestra el conflicto actual.[37] En otros lugares, la tentación secesionista o irredentista no ha desaparecido. Persisten esfuerzos de escapar del poder central en Senegal (en Casamance), en Camerún (en las provincias anglófonas), en Angola (en el enclave de Cabinda), en Namibia (en la franja de Caprivi) y en las Comoros (en la isla de Anjouan).

La otra forma de conflicto relativo a las fronteras lo constituyen las guerras de anexión, como los intentos somalíes de conquistar Ogaden, en Etiopía, en 1963 y 1978. Estos intentos acabaron en fracaso, pero llevaron a importantes cambios de alianzas en el tablero regional y, a la larga, a la partición del Estado etíope. El conflicto territorial entre Chad y Libia atañía a Aozou, región que Libia se anexionó en 1973. Después de varios años de

---

37 J. Abbink, «Briefing. The Erythrean-Ethiopian Border Dispute», *African Affairs*, núm. 97, 1998, pp. 551-565.

repetidas guerras, salpicadas por intervenciones militares extranjeras (en particular por parte de Francia), el Tribunal Internacional de Justicia dictaminó que el territorio debía ser devuelto a Chad. Lo mismo sucedió en el Sahara occidental, una antigua colonia española reclamada y ocupada por Marruecos. Las demás disputas fronterizas representaban conflictos latentes y tenían que ver o bien con rutas conectadas con la existencia de recursos naturales (petróleo, hierro, diamantes), o bien con islas, en particular en la disputa entre Nigeria y Camerún por la Península de Bakassi. Estas guerras de frontera estuvieron hechas más de escaramuzas que de verdaderos conflictos abiertos.

Sin embargo, a finales del siglo XX, los países africanos siguen estando inmersos en numerosas disputas de frontera, como las que existen entre Nigeria y sus vecinos por el Golfo de Guinea (Camerún y Guinea Ecuatorial, en particular), en la región del Sahel (entre Mali, Níger, Argelia, etc.) y entre Namibia y Botswana. La mayoría de estas disputas no tienen su origen en el deseo de hacer que el espacio etnocultural coincida con el espacio del Estado, sino más bien en la lucha por el control de recursos considerados vitales. Así sucede, por ejemplo, con respecto a la distribución de agua. Las grandes cuencas hidrográficas, de las que forman parte tanto ríos (el Congo, el Zambezi, el Níger, el Nilo, el Senegal) como lagos (el Lago Chad, el Lago Victoria) tienden así a convertirse en nuevas áreas de conflicto. En torno a estas cuencas, han surgido no sólo actividades económicas, sino también serias contradicciones. La no coincidencia entre límites estatales y límites naturales ha abierto la veda a las disputas por la soberanía. Como los ríos y los lagos combinan por lo general distintos elementos jurídicos (tierra y agua), la cuestión es cómo reconciliar los tres requisitos constituidos por la libertad de uso, el derecho de acceso para todo el mundo y la soberanía sobre la tierra por la que discurre el río.

A este respecto, el ejemplo del Nilo lo dice todo. Sabemos que el 95 % del agua que fluye por Egipto llega de fuera de sus fronteras (en particular de Etiopía y Sudán). La presión demográfica en la región, la necesidad de explotar tierras cada vez menos productivas y el rápido crecimiento de los índices de consumo *per capita* están llevando a la mayoría de Estados de la región a considerar la construcción de presas. Así pues, Etiopía y Egipto se están peleando por diferencias respecto a la distribución de los recursos hídricos implícita en los proyectos de irrigación que Etiopía planea para mejorar las tierras de cultivo de Ouollo y Tigray.[38] Pero la cuestión de cómo deberían distribuirse las aguas del Nilo afecta a otros países, como Uganda, Tanzania, Kenia, Ruanda, Burundi y la República Democrática de Congo.

---

[38] G. Lebbos, «La vallée du Nil», *Les Cahiers de l'Orient*, núm. 44, 1996.

Otras cuencas fluviales, como las del Zambezi, el Chobe y el Okavango, revelan otra serie de fronteras africanas que son fuente de tensiones entre los principales países afectados: Botswana, Sudáfrica, Namibia, Angola, Zambia y Zimbabwe. Un incremento en el consumo de las aguas del Okavango en Namibia amenazaría automáticamente el delta interior de este cauce fluvial. El proyecto de Botswana de desviar el río Chobe hacia el río Vaal para abastecer Sudáfrica suscita de inmediato tensiones en la subregión. Cabe percibir el mismo tipo de tensiones en relación con la distribución de las aguas de los acuíferos fósiles del Sahara, que afecta a Libia, Sudán, Chad y Níger y, hacia el oeste, a Senegal, Mali y Mauritania. Libia ha iniciado ya un proyecto de construcción de un Gran Río artificial para explotar los acuíferos fósiles del desierto del Sahara, que se extienden bajo la tierra de otros países. Las fronteras del continente se están redibujando, por lo tanto, en torno a la cuestión de cómo regulan el uso de los cursos hídricos los países por los que éstos discurren y estos conflictos hidropolíticos exacerban otras disputas sobre las que se superponen.

En la actualidad, en el marco del gueto estratégico en el que se ha convertido África tras el fin de la Guerra Fría, están tomando forma otra disposición espacial, más básica, y otra situación geopolítica. Tres procesos separados en el tiempo, pero complementarios en sus efectos, participan de esta evolución. En primer lugar, los procesos en marcha hoy en día se sitúan en una continuidad con los principales movimientos de destrucción y reconstitución del Estado del siglo XIX. En ocasiones, tienen lugar de hecho en los mismos espacios, exactamente, en los que se desarrollaron en el siglo pasado. En otro plano, hay dinámicas introducidas por la colonización y continuadas en esencia por los regímenes independientes que se injertan en estos mismos procesos. A través de la mediación de la guerra y del derrumbe de los proyectos de democratización, este entrelazamiento de dinámicas y temporalidades conduce a la «salida del Estado». Impulsa el surgimiento de tecnologías de dominación basadas en formas de gobierno privado indirecto, que tienen como función la constitución de nuevos sistemas de propiedad y nuevas bases para la estratificación social.[39]

---

39 A. Mbembe, *Du gouvernement privé indirect, op. cit.*

Las tres fisuras

Tres figuras territoriales fundamentales surgen de este entrelazamiento. En primer lugar, tenemos los dos extremos del continente. Sus posiciones respectivas con respecto al corazón del continente (esa región que Hegel llamaba la «auténtica África») son dispares. Empecemos por el Norte de África. A lo largo de todo el siglo XIX, el Norte de África estuvo conectado con el resto del continente a través de tres antiguos corredores. En el corredor occidental, la influencia marroquí se dejó sentir hasta muy al sur, llegando incluso a los países en la curva del río Níger. Las conquistas, las batidas, el comercio, los resurgires religiosos y la esclavitud hicieron posible amasar fortunas y tejer redes multiformes de relaciones (familiares, comerciales, religiosas o militares). Las formaciones armadas controlaban las rutas comerciales y mantenían clientelas.[40] Las conexiones entre el Sahel y el desierto estaban mediadas por los moros, los tuaregs e incluso los diulas y los bambara. En el plano religioso, un sufismo flexible y sincrético apuntalaba las relaciones entre una y otra linde del desierto.

En el corredor central, dinámicas religiosas, comerciales y políticas surcaban el Sáhara y, gracias a la Cofradía Senussi de sufíes, conectaban Cirenaica y las fronteras de Egipto y Trípoli con el Lago Chad, la Región Wadai y Borkou. El papel desempeñado por las ciudades de Fez y Marrakech en el corredor occidental lo desempañaba en este caso Ghadames. En uno y otro corredor, donde el mundo árabobereber se cruzaba con el mundo negroafricano, podían verse grupos mixtos e híbridos. Como mundos cambiantes y fluidos, estas áreas fronterizas se caracterizaban por una fragmentación en clanes, familias y tribus y por ciclos de alianza y ruptura. El corredor central unía Egipto con los países al sur de sus fronteras. La cadena llegaba hasta las fronteras del actual Ubangi e incluía no sólo el sur de Sudán, sino también parte del Congo septentrional.

En el contexto actual de reorganización del mundo, el Norte de África se encuentra escindido a causa de presiones paralelas. En términos generales, parte del Norte de África se siente atraída por el Mediterráneo. Sin adoptar necesariamente los valores culturales de Europa, está intentando ligar su futuro económico al de Europa occidental. La otra cara norteafricana se vuelve hacia los lugares conmemorativos del Islam, en Oriente Próximo. Tanto entre los demás africanos, como entre los propios países implicados,

40 Véase James L. A. Webb, *Desert Frontier. Ecological and Economic Change along the Western Sahel, 1600-1850*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.

existe la percepción de que la naturaleza africana del Magreb y del Mashriq es problemática. Al formular la autoctonía norteafricana exclusivamente dentro del registro de la arabidad, se pasa por alto el papel desempeñado por los criollos en esta región, un papel que queda claramente reflejado en todas las historias locales anteriores a la llegada de los árabes y del Islam. Al sur del Sahara, la influencia musulmana norteafricana se ha visto obligada a competir cada vez en mayor medida con el activismo saudí e iraní. Estos dos países están metidos en campos tan diversos como la formación de intelectuales islámicos, la socialización de predicadores, la construcción de mezquitas, la financiación de servicios de beneficiencia y distintas fundaciones. La influencia marroquí, aunque en retroceso, aún se deja sentir, en particular en el África occidental musulmana (Mali, Senegal).[41]

Los canales que conectan el resto del continente con Oriente Medio están controlados por una diáspora libanesa que se estableció hace mucho en los principales centros de África occidental.[42] Pero, a la par que el Norte de África se desvincula del resto del continente, está teniendo lugar un proceso de desterritorialización en torno al perímetro del desierto del Sáhara. En un sólo movimiento, este proceso está erosionando soberanías en la parte septentrional del continente, así como en el África negra propiamente dicha. Un vasto territorio fronterizo de líneas variables marca espacios móviles a ambos lados del desierto. Comienza en las lindes de Argelia y se extiende hasta los de Borkou, Ennedi y Tibesti, a las puertas occidentales de Sudán. En este enorme espacio, las lógicas segmentarias se combinan con lógicas clánicas y lógicas de intercambio.[43] Aquí, la autoctonía se presenta bajo la forma de la itinerancia, una antigua mezcla de razas y una aculturación mutua que combinan distintos registros de identidad. Entre los que se mueven por este territorio, figuran actores gubernamentales y no gubernamentales, nómadas, comerciantes y aventureros. Estructurado por una auténtica cadena de protectorados, este espacio se mantiene marcado a fuego por una cultura de asaltos y saqueos.[44] Aquí, más que en ningún otro lugar, la forma dominante de territorialidad es itinerante y nómada.

---

41 Y. Abou El Farah, *et alli*, *La présence marocaine en Afrique de l'Ouest. Cas du Sénégal, du Mali, et de la Côte d'Ivoire*, Rabat, Publications de l'Institut des études africaines, Université Mohammed V, 1996.

42 C. Bierwirth, «The Libanese Communities of Côte d'Ivoire», *African Affairs*, núm. 99, 1998.

43 K. Bennafla, «Entre Afrique noire et monde arabe. Nouvelles tendances des échanges "informels" tchadiens», *Tiers-Monde*, núm. 152, 1997.

44 Véase H. Claudot-Hawad, «Bandits, rebelles, et partisans. Vision plurielle des événements touaregs, 1970-1992», *Politique africaine*, núm. 46, 1992.

El otro extremo del continente lo constituye Sudáfrica, cuya linde se extiende desde El Cabo hasta Katanga. Internamente, sin embargo, este país diaspórico y multirracial está dividido en distintos mundos. Por un lado, tras el fin del *apartheid* y gracias a la diplomacia económica activa, Sudáfrica consiguió intensificar sus relaciones con Asia, a través de un considerable aumento del intercambio con Japón, Malasia, Corea del Sur, China, Taiwan, Hong Kong e India. La penetración del mercado sudafricano por parte de Asia avanza a la par que el fortalecimiento de las relaciones de este país con la Unión Europea y Estados Unidos. La consolidación de relaciones financieras y comerciales con el resto de África se desarrolla en diferentes registros. Sudáfrica se está aprovechando de la debilidad institucional de sus vecinos, estableciendo relaciones asimétricas con ellos —hasta el punto de que el flujo de inversiones y las redes regionales de intercambio han hecho que Suazilandia, Lesotho y Mozambique estén a punto de convertirse en provincias sudafricanas.[45] Además, la política de Sudáfrica de construir transportes y complejos marítimos (en los puertos de Maputo, Beira y Nacala), en conexión con la exportación de mercancías y servicios, está transformando a algunos países sin salida al mar en tantos otros mercados cautivos.[46] En el resto de África, el sector privado invierte en campos tan variados como el turismo, la minería, los transportes, la electricidad, la banca y las cerveceras.

Pero la influencia política, diplomática y cultural de Sudáfrica es mucho mayor que su poder económico, que por sí sólo no deja de ser muy relativo. El país es, de hecho, extremadamente vulnerable a las fluctuaciones financieras internacionales. Además, la tensión entre decisiones macroeconómicas dirigidas a atraer capital extranjero y una política de ajuste social no para de crecer. La posición de Sudáfrica en el continente es aún muy ambigua y siguen sin estar claras las condiciones bajo las cuales puede reintegrarse en él. Sus políticas regionales y comerciales se topan con la firme oposición de los Estados que antes ocupaban la primera línea (en particular, Angola y Zimbabwe). Aunque la diplomacia sudafricana todavía descansa en un conocimiento mínimo del resto del continente, sus empresas y, en particular, sus compañías mineras están extendiendo sus tentáculos, llegando a países tan lejanos como Mali, Ghana o Guinea. Lo mismo puede decirse de sus empresas de seguridad.[47] El comercio de armas —tanto oficial como extrao-

---

45 M. O. Blanc, «Le Corridor de Maputo», *Afrique contemporaine*, núm. 184, 1997, pp. 133-140.

46 D. Arkwright *et al*., «Spatial Development Initiatives (Development Corridors). Their Potential Contribution to Investment and Employment Creation», documento de trabajo, Development Bank of Southern Africa, Midrand, 1996.

47 H. M. Howe, «Private Security Forces and African Stability», *Journal of Modern African Studies*, núm. 36, 1998, pp. 307-332.

ficial— se está acelerando. La llegada de inmigrantes legales y clandestinos está llevando a un aumento extraordinario de la xenofobia.[48] Con la esperanza de parar las recientes migraciones transregionales hacia Sudáfrica, las expulsiones se han sistematizado y se han creado unidades policiales encargadas de localizar a los inmigrantes clandestinos (en particular, a los de origen africano).[49]

La segunda mancha territorial importante de África se presenta bajo la forma de una línea diagonal que atraviesa las zonas de guerra en el Cuerno de África, los Grandes Lagos africanos y Congo, desembocando en el Atlántico. En el siglo XIX, tres procesos estructuraban este espacio. En primer lugar, el establecimiento, alrededor de un triángulo que conectaba Darfur, la cuenca de Bahr el-Ghazal y el Bajo Egipto, de una enorme red de comercio de marfil, armas y esclavos, utilizada por los khartoumitas, los egipcios y los sirios y, más tarde, por los europeos. Las guerras y batidas constantes permitieron amasar inmensas fortunas privadas. Pero también condujeron a la destrucción de multitud de entidades sociales o a su integración forzosa en configuraciones más amplias. En segundo lugar, en el área alrededor de los Grandes Lagos (Buganda, Burundi, Ankole), se instauraron pequeñas monarquías, basadas en la fuerza armada y caracterizadas por una concepción muy cerrada de la identidad, por un lado, y por la ganadería intensiva, por otro. Por último, fundamentalmente en el centro y en el sur, surgió un mosaico de poderes, que incluía principados que vivían del comercio de esclavos, Estados-caravana, señoríos, grupos intermediarios y territorios inmensos controlados por grupos armados y caudillos. La caza de elefantes, el tráfico de marfil y el comercio de esclavos facilitaron un comercio interregional cuyos puntos de venta salpicaban toda la región, desde el Atlántico hasta el Océano Índico.

Durante los últimos veinte años, tras la estela de los movimientos del siglo XIX y detrás de la máscara de los Estados autoritarios heredados de la colonización, ha proseguido el proceso de fragmentación. Las relaciones entre el aparato estatal central y los súbditos que gobierna se han hecho cada vez más débiles. Asimismo, han surgido principados militares en Ruanda, Uganda, Burundi y, en menor medida, en Etiopía y Eritrea. Una de las características de estos regímenes es el uso regular de la fuerza para llevar a cabo sus estrategias políticas internas y externas. Tras haberse hecho con el poder por medio de la violencia y haberse enfrentado a desórdenes internos,

---

48 D. K. Kadima, «Congolese Immigrants in South Africa», *CODESRIA Bulletin*, núm. 1-2, 1999, pp. 14-23.

49 Antoine Bouillon (ed.), *Immigration africaine en Afrique du Sud. Les migrants francophones des années 90*, París, Karthala, 1998.

responden a sus obsesiones securitarias de dos maneras: en primer lugar, creando «zonas de seguridad» a lo largo de sus fronteras y, en segundo lugar, extendiendo su poder en los países vecinos con estructuras estatales más frágiles e inestables, como en el caso de Congo Kinshasa.[50]

Incapaces de colonizar un Estado continental cuyas estructuras están «informalizadas», cuando no son delicuescentes, e incapaces siquiera de conquistarlo, estos principados militares se alían con su propia diáspora (consolidada hace mucho tiempo), a pesar de que la ciudadanía de sus miembros esté en cuestión en su país natal. Los principados militares obtienen asimismo los servicios de «rebeldes», disidentes y otros hombres que se ofrecen al mejor postor, haciéndose así con una pantalla para su intervención. Compuestos de extranjeros «conocidos» (cuya asimilación dentro de la población autóctona sigue siendo incompleta, como es el caso de los tutsis en Congo) y de nativos del país (indisciplinados y divididos por constantes batallas entre facciones), estos ejércitos de mercenarios adolescentes se erigen en entidades paragubernamentales en los lugares que controlan. Así sucede en el Congo oriental, donde, con la implosión del país, los problemas de seguridad creados por la porosidad de las fronteras han hecho posible estructurar bases de retaguardia desde las que grupos armados opuestos a Uganda, Ruanda y Burundi emprenden misiones de desestabilización.[51]

En ocasiones, estas guerras resultan en la victoria de una facción. Estas victorias son casi siempre temporales y desembocan en un ciclo de violencia cuya intensidad aumenta sin cesar. En otros casos, estas luchas han llevado a la desaparición de Estados heredados del colonialismo, como en el caso de Somalia. Existen asimismo casos en los que la situación es tal que ninguna de las partes consigue derrotar definitivamente a las demás. Por consiguiente, la guerra se prolonga, llevando a la intervención de organizaciones humanitarias, cuya presencia lleva aun más lejos la destrucción de las fuentes de la soberanía.[52] Así pues, asistimos a la aparición de formaciones sociales en las que la guerra y la preparación de la guerra tienden a convertirse en funciones regulares. Este tipo de guerras ponen en marcha un proceso de reproducción-destrucción,

---

50 D. Shearer, «The Conflict in Central Africa», *Survival*, núm. 41, 1999, pp. 89-106.

51 R. Lemarchand, «Patterns of State Collapse and Reconstruction in Central Africa. Reflections on the Crisis in the Great Lakes Region», *Afrika Spectrum*, núm. 32, 1997, pp. 173-194. También W. Barnes, «Kivu. L'enlisement dans la violence», *Politique africaine*, núm. 73, 1999, pp. 123-136.

52 M. Duffield, «NGO Relif in War Zones. Towards an Analysis of the New Aid Paradigm», *Third World Quaterly*, núm. 18, 1997, pp. 527-542.

tal y como demuestran los ciclos de masacres y carnicerías humanas, así como los efectos del pillaje y los saqueos (a partir del modelo de las batidas del siglo XIX).[53]

La tercera figura territorial fundamental de África aparece en el contexto de la internacionalización del intercambio y del desarrollo de nuevas modalidades de explotación de los recursos naturales. Cabe distinguir tres de estos recursos: petróleo, bosques y diamantes. El petróleo, en particular, está en el origen de una economía exterior cuyo centro de gravedad se sitúa ahora en el Golfo de Guinea. En su definición ampliada, el Golfo de Guinea incluye una vasta zona litoral que se extiende desde Nigeria hasta Angola. Tras ella, se despliega el interior caracterizado por la explotación de dos tipos de espacios: por un lado, las tierras forestales contiguas y, por otro, las zonas continentales periféricas (cuyo pilar es el Lago Chad). En la geopolítica global de hidrocarburos, ésta se ha convertido en una de las zonas en las que los factores transnacionales y locales se entrelazan produciendo importantes recomposiciones, parecidas a la que está teniendo lugar en la Cuenca del Mar Caspio.[54]

Ha habido dos factores fundamentales para esta recomposición. En primer lugar, durante la década de 1980, los gobiernos del Golfo de Guinea otorgaron importantes concesiones a distintas compañías occidentales que se estaban especializando en exploraciones petroleras. Frente a las tres compañías (Shell, Agip y Elf) que dominaban la región hasta principios de la década de 1980, en la actualidad, hay más de veinte firmas que cuentan con permisos (entre las que figuran Chevron, Texaco, Total, Fina, Norsk Hydro, Statoil, Perenco y Amoco). Importantes inversiones como la introducción de nuevas tecnologías de extracción han permitido el descubrimiento y, posteriormente, la explotación de nuevos yacimientos petrolíferos, algunos de ellos enormes (como en el caso de Dalia, Kuito, Landana y Girassol en Angola; Nkossa, Kitina y Moho en Congo; Zafiro en Guinea Ecuatorial y Bonga en Nigeria), así como la ampliación de sus límites previos. Esto es particularmente así en el caso de los yacimientos submarinos situados a mucha profundidad bajo el mar (zonas a una profundidad de más de doscientos o trescientos metros). Sin embargo, los hidrocarburos están repartidos de manera desigual entre los Estados del Golfo de Guinea. Angola está

---

53 Véase Heike Behrend, *La guerre des esprits en Ouganda, 1985-1986. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena*, París, L'Harmattan, 1997; o, de manera más reciente, R. Doom y K. Vlassenroot, «Kony's Message. A New Koine? The Lord's Resistance Army in Nothern Uganda», *African Affairs*, núm. 98, 1999, pp. 5-36.

54 S. Bolukbasi, «The Controversy over the Caspian Sea Mineral Resources. Conflicting Perceptions, Clashing Interests», *Europe-Asia Studies*, núm. 50, 1998.

poniendo cada vez más claramente en entredicho la supremacía de Nigeria, mientras que a países como Camerún están a punto de adelantarse Guinea Ecuatorial y Chad.

Paradójicamente, el nuevo confín petrolero coincide con una de las zonas fronterizas de disolución estatal que en África se acusa de manera más clara. A este respecto, las situaciones de Nigeria, Angola y Congo Brazzaville son sintomáticas. Los profundos movimientos de desterritorialización que afectan a África cobran una forma intensa en Nigeria. En este país, dentro de un proceso de consolidación de un Estado federal, mantienen su predominio una serie de formas arraigadas de control y regulación, fomentadas por el gobierno colonial indirecto. Las localidades y divisiones internas, algunas históricas y otras institucionales o incluso culturales y territoriales, se superponen sobre el espacio del Estado. Cada localidad está sujeta a distintas jurisdicciones: la jurisdicción estatal, la jurisdicción tradicional, la jurisdicción religiosa. Dentro de un entrelazamiento de «patrias» y «comunidades», coexisten diferentes órdenes. La coexistencia de estos órdenes diferentes se ve perturbada por una multiplicidad de conflictos locales. La mayor parte de estos conflictos se expresan bajo la forma de una oposición entre poblaciones autóctonas y extranjeros. La ciudadanía se concibe en términos étnicos y territoriales y el disfrute de derechos civiles por parte de un individuo depende de su ligazón con un grupo étnico o localidad.

La disolución del Estado está avanzando en dos direcciones, aparentemente contrarias. Por un lado, distintas formas de territorialidad se cruzan, se enfrentan entre sí y se reemplazan unas a otras, produciendo, por lo tanto, una acumulación de fuerzas que se disipan y neutralizan mutuamente. Por otro, la imaginación autoritaria ha adoptado formas múltiples, en particular, la de una institución militar paranoica. Los conflictos reiterados desgarran las regiones en el epicentro de la producción petrolera. Sin tomar la forma de la guerra clásica, estos conflictos enfrentan a unas comunidades contra otras dentro de un solo país, siempre en regiones conocidas por su riqueza mineral y por la intensidad con la que las compañías multinacionales explotan uno o varios recursos nacionales. Éste es el caso de la región del Delta, un laberinto de marismas, islas y manglares en el que, sobre el trasfondo de una catástrofe ecológica, los ogoni, los ijaw, los itsekiri y los urhobo luchan entre sí, a la vez que cada grupo está metido en conflictos con el Estado federal y con las compañías petroleras.[55] Jóvenes armados atacan instalaciones petroleras, sabotean oleoductos y obstruyen válvulas. De manera regular, se producen masacres en el contexto de conflictos que son de baja

---

55 E. E. Osaghae, «The Ogoni Uprising. Oil Politics, Minority Nationalism, and the Future of the Nigerian State», *African Affairs*, núm. 94, 1995, p. 396.

intensidad, pero que resultan muy costosos en términos de vidas humanas.[56] Sin embargo, el hecho de que una parte importante de la explotación de las reservas petrolíferas tenga lugar costa afuera significa que los desórdenes y los beneficios, lejos de resultar antitéticos, se complementan y refuerzan mutuamente.[57]

En el caso de Angola, el modelo dominante es de partición y disidencia. Las fronteras de la soberanía estatal están difuminadas. Parte del territorio lo controla el gobierno, mientras que otra parte está bajo el control de disidentes armados. Cada zona tiene sus propios derechos y prerrogativas y administra sus propios asuntos diplomáticos, comerciales, financieros y militares. En este modelo de partición, existe una primera delimitación que contrapone ciudades y regiones rurales. La UNITA (Uniao Nacional para a Independência Total de Angola) domina una parte importante de las zonas rurales y, de tanto en tanto, algunas ciudades en los altiplanos de Andula y Bailundo, el Valle del Cuango y el área alrededor de Lunda. Una de las principales tácticas de los disidentes armados consiste en provocar la implosión de los centros urbanos, sembrando el terror en el campo, vaciándolo de poblaciones «inútiles» y provocando su huida y hacinamiento en las ciudades, que a continuación cercan y bombardean.

La explotación de diamantes es realizada por mineros reclutados tanto localmente como en el vecino Congo (Kinshasa). En 1996, sólo en el Valle del Cuango, había cerca de 100.000 mineros trabajando en los yacimientos minerales bajo el mando de la UNITA. El control de la UNITA se extendía hasta la región de Mavinga y hasta determinadas partes de la provincia de Kwanza Sur. En las regiones bajo el control del gobierno, y en las ciudades, se ha introducido el servicio militar obligatorio. Pero a los reclutas se les llama para combatir en zonas rurales. Tanto del lado del gobierno como del lado rebelde, el servicio militar se presta a cambio de recompensas para los soldados y para los mercenarios. Los sueldos y retribuciones se pagan con frecuencia en efectivo, que se puede poner a circular de inmediato en el mercado, en particular entre los traficantes que más o menos se están especializando en abastecer a los ejércitos y en comerciar con los botines de guerra. El arca de guerra está compuesta de metales convertidos o convertibles y de recursos petrolíferos. Las dos partes del conflicto explotan minas de oro y diamantes o yacimientos petrolíferos. Las estratagemas financieras son complejas. Casi todos los yacimientos petrolíferos están hipotecados.

---

56 Véase Bronwen Manby, *The Price of Oil. Corporate Responsibility and Human Rights Violations in Nigeria's Oil Producing Communities*, Nueva York, Human Rights Watch, 1999.

57 J. G. Frynas, «Political Instability and Business. Focus on Shell in Nigeria», *Third World Quaterly*, núm. 19, 1998, pp. 457-478.

Aunque comparte algunas características con el caso angoleño, la partición *de facto* de Congo Kinshasa es de otro orden. Hace tiempo, el Estado congoleño se transformó en una satrapía más tarde conquistada por esbirros armados de los países vecinos. En el contexto de un plan de reconstrucción de sus propios Estados nacionales, los regímenes de Ruanda, Burundi y Uganda están intentando modificar el equilibrio regional conforme a una lógica tridimensional. El primer objetivo de tal lógica consiste en debilitar de manera irreversible al Estado (fantasma) de Congo, desdibujando su soberanía sobre importantes partes de su territorio. A continuación, esta lógica intenta desmembrar el país en feudos económicamente diferenciados, cada uno de los cuales está dotado de recursos específicos (minerales, bosques, plantaciones, etc.), explotados a través de monopolios y franquicias de distinto tipo. Por último, trata de provocar el hundimiento del orden social a fin de establecer una dominación informal sobre estas regiones. A partir de todo ello, los conflictos locales y regionales empiezan a interconectarse, a la par que las guerras constantes enfrentan entre sí a facciones, grupos étnicos y linajes, dentro de un marco que, en lo sucesivo, tendrá un alcance regional. En la actualidad, hay varios ejércitos africanos enfrentándose, ya sea directa o indirectamente, bajo la fachada de rebeliones pseudoautóctonas patrocinadas por un grupo de Estados vecinos. Équateur (una provincia de la República Democrática de Congo) está sometida a la presión del Movimiento por la Liberación de Congo; Kivu y algunas partes de Kasai están ocupadas por ruandeses y ugandeses, mientras que gran parte del sur de Congo se encuentra bajo ocupación angoleña. La guerra y los saqueos van de la mano y todas estas fuerzas viven de los impuestos sobre minerales y otros recursos (madera, café) descubiertos en los territorios que controlan.

A diferencia de lo que sucede con los otros tres países africanos de dimensiones similares (Sudáfrica, Nigeria y Sudán), Congo parece ser ahora un enorme espacio abierto que incluye varias fronteras, ninguna de las cuales se corresponde con su lugar oficial sobre el mapa. El territorio está dividido entre una multiplicidad de fuerzas a las que el poder central combate con el fin de dotarlas de coherencia. Parte del territorio mira hacia el África meridional, mientras que las energías de la otra parte se disipan a causa de los desórdenes en la región de los Grandes Lagos. Existe aún otra parte que se está sumergiendo en la órbita de Sudán-Ubangi-Chari, a la vez que el corredor atlántico y las antiguas tierras de los kongo son satélites de Angola. En un contexto de violencia armada y de fuerte depreciación de las monedas, las alianzas se hacen y deshacen sin cesar. Se forman coaliciones efímeras a escala regional. Pero ninguna fuerza acumula suficiente poder como para dominar a todas las demás de forma duradera. En todas partes, hay líneas que aparecen y desaparecen. La inestabilidad estructural convierte a Congo Kinshasa en el ejemplo perfecto de un proceso de deslocalización de las fronteras.

Congo Brazzaville, por su parte, es un ejemplo de extraterritorialización. En este caso, el modelo no es el de la partición propiamente dicha, sino el de un vórtice. La violencia es cíclica y su epicentro es la capital. Situada en el interior, la propia capital tiene su centro de gravedad fuera de su seno, en la relación que el Estado mantiene con las compañías petrolíferas que operan costa afuera. Las bases materiales del Estado están hechas esencialmente de promesas. Fuera de esta estructura gelatinosa, lo que predomina son zonas muy poco controladas, donde existen bandas armadas y milicias que intentan transformarse en auténticas unidades militares. Estos grupos tratan de controlar feudos fantasma y tomar lo que en ellos quede por llevarse (dinero, mercadería y pequeños artículos domésticos), en particular cuando hay en juego saqueos organizados.[58]

Lindes, capitaciones y márgenes

En esta incipiente geografía, compuesta de límites virtuales, potenciales y reales, están surgiendo otras tres configuraciones. En primer lugar, hay regiones enteras que se encuentran de golpe en los márgenes de los grandes conjuntos territoriales antes delineados. Éste es el caso de los países en la región sudano-saheliana, conformada por pequeños Estados que suelen apoyarse en una diferenciación entre zonas de selva y sabanas. En ellos, a lo largo del siglo XIX, el comercio ambulante de artículos, la propagación de la fe musulmana y antiguas migraciones condujeron a una potente mezcla de poblaciones. Durante el periodo colonial, estos movimientos de población se reavivaron de acuerdo con una lógica diferente, a resultas de la cual se acentuaron las divisiones entre las sociedades costeras y las del interior. A finales del siglo XX, el área se caracteriza por una contracción en torno a las áreas urbanas más importantes, situadas a lo largo del Océano Atlántico. Estas áreas urbanas dominan un interior cuyas fronteras se sitúan con frecuencia más allá del marco estatal (como en el caso de Abidjan y Dakar).

Hoy en día, la oposición entre países de la sabana y países del litoral está adquiriendo nuevas dimensiones. Le ha seguido un proceso de amalgamamiento de grupos étnicos bajo la bandera del Islam. Organizadas en poderosas redes, estas comunidades han sido capaces de amasar fortunas al margen

---

58 E. Dorier-Apprill, «Guerres des milices et fragmentation urbaine à Brazzaville», *Hérodote*, núm. 86-87, 1997, pp. 182-221; también, R. Bazenguissa-Ganga, «Milices politiques et bandes armées à Brazzaville», *Les Cahiers du CERI*, núm. 13, 1996.

del aparato estatal. Su extensión en la subregión y sus esfuerzos por convertir su poder mercantil en poder político dentro del marco de una sistema pluripartidista ha acentuado los debates relativos a la relación entre ciudadanía y autoctonía. En otro plano, estamos asistiendo al surgimiento de ciudades o Estados que funcionan como centros de almacenaje y distribución (como en el caso de Touba en Senegal o de Gambia), a partir de los cuales se tejen redes y se organiza el tráfico, con ramificaciones tanto regionales como internacionales.

Por último, la región que se extiende de Senegal a Liberia está plagada de conflictos aparentemente localizados cuyas causas y consecuencias están relacionadas con estructuras sociales e historias transregionales. Así es en Casamance, en Ginea-Bissau, en Sierra Leona y en Liberia. Estos conflictos tienen repercusiones en Guinea-Conakry, Senegal, Gambia y Costa de Marfil. La dinámica social en la subregión está todavía marcada por los acontecimientos del siglo XIX. En aquella época, una expansión migratoria de los fulani de oeste a este y, a continuación, hacia el sur desencadenó varias revoluciones marabúticas a escala regional.[59] Los países ribereños estaban ocupados en aquel momento, como lo están ahora, por un conglomerado de pueblos con estructuras de poder fragmentadas. La colonización detuvo el avance hacia el sur de los fulani, con el que pretendían hacerse con el control del tráfico de esclavos, fusiles, ganado y cereales. En la actualidad, las estructuras de poder cristalizadas a lo largo de este largo siglo están siendo puestas de nuevo en cuestión.

Por otro lado, a resultas de los programas internacionales de protección del medio ambiente, existen territorios enteros que quedan fuera de la autoridad estatal. No se trata sólo de que se utilice el pretexto de la protección de especies poco comunes para imponer *imaginarios* espaciales occidentales.[60] Gestionados por organizaciones internacionales de protección del medio ambiente conforme al modelo de capitación, estos territorios tienen *de facto* un estatuto extraterritorial. Además, el desarrollo del turismo está llevando en casi todas partes a la creación de parques turísticos y reservas de caza.

Para finalizar, están las islas. Situadas en los márgenes del continente, se hallan todas ellas conectadas con una pluralidad de mundos de los que extraen sus recursos básicos. En este sentido, constituyen un conjunto de intersecciones. Así pues, Zanzibar, como resultado de su historia, se encuentra en la

---

59 Boubacar Barry, *La Sénégambie du XVe au XIXe siècle. Traite négrière, Islam, et conquête coloniale*, París, L'Harmattan, 1988.

60 Véase R. P. Neumann, «Primitive Ideas. Protected Area Buffer Zones and the Politics of Land in Africa», *Development and Change*, núm. 28, 1997, pp. 559-582.

intersección entre «África propiamente dicha» y el mundo árabe. Lo mismo puede decirse de Mauricio, situada en la confluencia de varias civilizaciones. Como importantes centros de esclavitud, las islas han constituido por lo general sociedades muy estratificadas. Están asimismo conectadas con centros metropolitanos en el litoral (Durban). Dentro de estos espacios estructurados por redes familiares y diaspóricas, circulan hombres, mujeres y mercancías. En ellos, está naciendo una cultura africana criolla y cosmopolita.

De las observaciones hechas en el presente estudio cabe extraer tres conclusiones. Para conceptualizar de manera adecuada la globalización, es preciso relativizar la distinción clásica entre espacialidad y temporalidad. Interpretada desde lo que se considera erróneamente los márgenes del mundo, la globalización sanciona la entrada en un orden donde el espacio y el tiempo, lejos de oponerse entre sí, tienden a formar una sola configuración. La domesticación del tiempo global avanza a través de la deconstrucción material de los marcos territoriales existentes, de la eliminación de las fronteras convencionales y de la creación simultánea de espacios móviles y de espacios de cercamiento dirigidos a limitar la movilidad de poblaciones consideradas superfluas.

En las regiones del mundo situadas en los márgenes de las principales transformaciones tecnológicas contemporáneas, la deconstrucción material de los marcos territoriales existentes va de la mano del establecimiento de una economía de coerción cuyo objetivo es destruir a las poblaciones «superfluas» y explotar las materias primas. La rentabilidad de este tipo de explotación exige la salida del Estado, su emasculación y su sustitución por formas fragmentadas de soberanía. El funcionamiento y la viabilidad de una economía así están subordinados al modo en que funcione la ley de distribución de armas en las sociedades en cuestión.[61] En estas condiciones, la guerra como economía general ya no implica necesariamente que los que tengan armas se enfrenten entre sí. Resulta más probable que suponga un conflicto entre quienes tienen armas y quienes no las tienen.

61 Desde este punto de vista, véase Luis Martínez, *La guerre civile en Algérie. 1990-1998*, París, Karthala, 1998.

7. Nuevo recorrido
por (las) *Mitologías Blancas*

Robert J. C. Young[1]

La luz del sol cae sobre los edificios dorados que se desvencijan a lo largo del Malecón a medida que se desliza por la costa hasta introducirse en La Habana Vieja. Sentado sobre el muro de hormigón, miro fijamente al mar, hacia Miami, pensando en las generaciones que han llegado navegando a este puerto —los conquistadores españoles, los cargamentos de esclavos de África Occidental, los bucaneros británicos que arribaron para tomar la isla en 1762, las tropas estadounidenses que se presentaron en 1898, las tropas estadounidenses que aparecieron en ¿200..? *Cette implacable blancheur* [esa blancura implacable]: con el oleaje han ido llegando, ola tras ola, los conquistadores blancos, queriendo esta isla, objeto codiciado del deseo imperial.

Bajo bordeando el mar hacia La Punta, pensando en la historia de Cuba, otra larga lucha contra la opresión colonial y neocolonial, dolorosamente alineada con cada fase diferente y sucesiva de historia colonial e imperial. Casi todos los lugares en los que he estado desde que escribí *White Mythologies* [Mitologías blancas] me han hablado con la misma intensidad de historias de estas características. El libro me sumió en historias que he estado intentando reconocer, rescatar y reelaborar desde entonces. Conforman tipos diferentes de historia; pese a sus semejanzas, ninguna de ellas es reductible a otra, ni a un esquema único. Historias que pueden contarse de muchas formas, defenderse de diferentes maneras, meditarse desde distintas perspectivas. Cada vez que escribo sobre una, me encuentro en presencia de nuevas ausencias, cosas nuevas sobre las que no he escrito, nuevos giros y pasos conceptuales que es preciso dar. Escribir

---

1 Publicado en Robert J. C. Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004, pp. 1-31.

sobre las historias de los países tricontinentales, los tres continentes del sur, es escribir sobre los lapsus mismos de la historia. Sobre espacios borrados por esa blancura implacable.

El libro era algo extraño cuando se publicó en 1990: ¿de qué trataba? En aquel momento, no había ninguna disciplina o lugar evidente en el que encajara, nada parecido a los «estudios postcoloniales». A decir verdad, en retrospectiva, era posible considerar que, hacia sus capítulos finales sobre la obra de Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak, anunciaba el surgimiento de un nuevo campo teórico que, por entonces, estaba en proceso de formación y que este libro era el primero en reflejar y definir.

White Myhologies fue escrito como una intervención política dentro del panorama de la teoría occidental contemporánea. Filosóficamente denso, desarrollando una problemática a partir de una cuestión que pocos habían llegado a considerar un problema, abriéndose camino a través de una trayectoria teórica de la que se desgajaba en un punto de *impasse* reiterado, apalancando esa aporía sobre un fulcro con el objeto de tomar una dirección distinta, el libro era una oscura llamada desde los ecos fragmentados de un mundo diferente. Argelia, India, Palestina...

En una sucesión de libros publicados desde 1978, Edward Said había demostrado, de manera decisiva, los supuestos etnocéntricos subyacentes en gran parte del conocimiento político y cultural europeo y sus consiguientes efectos sobre las prácticas y los programas políticos, históricos y contemporáneos.[2] En muchos sentidos, la dificultad particular con la que se encontró *Orientalismo* fue que su crítica resultaba tan relevante para el discurso crítico de la izquierda dentro de Europa como para el de la derecha. El propio Marx, sostenía Said, estaba sumergido en la «visión orientalista romántica» que *Orientalismo* criticaba.[3] Tal y como arguyó Bryan Turner en *Marx and the End of Orientalism* [Marx y el fin del orientalismo], un libro publicado el mismo año que *Orientalismo*, ahora se hacía necesario llevar a cabo una «descolonización» de la tradición marxista europea.[4] Tal proyecto de descolonización constituía la premisa básica de *White Mythologies*. Su punto de partida era la crítica que hacía Said del historicismo:

---

2 Edward Said, *Orientalism. Western Representations of the Orient*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978 [ed. cast.: *Orientalismo*, trad. de María Luisa Fuentes, San Lorenzo del Escorial, Ed. Libertarias-Prodhufi, 1990]; *Covering Islam*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1981 [ed. cast.: *Cubriendo el Islam*, trad. de Bernardino León Cross, Barcelona, Debate, 2005]; «Orientalism Reconsidered», en Francis Barker *et al* (ed.), *Europe and Its Others* I, Colchester, University of Essex, 1985, pp. 14-27.

3 E. Said, *Orientalism. Western Representations of the Orient*, *op. cit.*, p. 154.

4 Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism*, Londres, George Allen & Unwin, 1978.

> Por lo que se refiere al orientalismo en particular y al conocimiento europeo de otras sociedades en general, el historicismo supuso que la historia humana que une a la humanidad o bien culminara en Europa o en Occidente, o bien se analizara desde la posición estratégica de una u otro [...] Lo que [...] no se ha dado nunca es una crítica epistemológica en el plano absolutamente fundamental del vínculo entre, por un lado, el florecimiento de un historicismo que se ha extendido y desarrollado lo suficiente como para incluir posturas tan antitéticas como las ideologías del imperialismo occidental y las críticas del imperialismo y, por otro lado, la práctica concreta del imperialismo, a través de la cual se mantiene la acumulación de territorios y población, el control de las economías y la asimilación y homogenización de historias.[5]

Las ideologías del imperialismo *y las críticas del imperialismo*, sostenía Said, compartían las mismas premisas historicistas. El propósito de *White Mythologies*: desarrollar una crítica epistemológica del mayor mito de Occidente —la Historia. Me interesaba menos la cuestión de las ideologías imperiales, cuyos límites eran asaz evidentes, que analizar hasta qué punto las perspectivas críticas y disidentes más radicales de Occidente compartían los mismos presupuestos. Después de eso, mi proyecto era explorar el modo en que teóricos no europeos recientes habían indagado en las posibilidades de reteorizar la historia como múltiple, en las torsiones y tensiones de perspectivas, historias y tiempos diferentes y, en ocasiones, incompatibles.

White Mythologies, por lo tanto, pone en cuestión la pretensión del marxismo europeo de producir un conocimiento totalizador a través de su fundamentación en una teoría dialéctica de la historia que se concibe externa y se pretende objetiva, pero, en la práctica, opera dentro de los límites de una perspectiva fundamentalmente europea. Esta «Historia» contrasta con relatos no europeos en los que la historia no se concibe como una única narración omniabarcante, sino en términos de redes de historias innumerables y diferenciadas que no cabe contener dentro de ningún esquema occidental único. Expresado de manera más sencilla, el libro enfrenta una perspectiva histórica de izquierdas, que funcionaba dentro de límites escrupulosamente europeos, con una que partía del mundo fuera de Europa. La crítica que el libro inaugura de las teorías marxistas contemporáneas de la historia, de por sí derivadas en gran medida de la rehabilitación que Kojève y Lukács hicieron de Hegel como cimiento filosófico del marxismo, ha supuesto que con frecuencia se lo considerara hostil al marxismo en su totalidad. Algunos saltaron inmediatamente en defensa de esa venerable institución, dando por sentado que los capítulos finales del libro sobre teoría postcolonial se situaban de algún modo «fuera» del marxismo en su conjunto o iban dirigidos a

---

5 E. Said, «Orientalism Reconsidered», *op. cit.*, p. 22.

ofrecer una alternativa a éste. Aunque el libro se ha leído mucho, hasta un punto extraordinario dada la densidad de su argumentación, los ataques que ha recibido han procedido en gran parte de aquellos que siguen aferrándose a las preconcepciones historicistas que este trabajo pretendía deshacer. Cabría caracterizar a este grupo como una versión de lo que los franceses llaman «*le marxisme analytique anglo-saxon*» [el marxismo analítico anglosajón], a saber, el mundo académico marxista, anglosajón y masculino (en lo sucesivo referido con su acrónimo, MAMAM), que ha tratado de defender las ideas del historicismo marxista sin reconocer en general el eurocentrismo de esa narración que *White Mythologies* critica.[6] Por supuesto, el MAMAM, por más machista que sea, nunca ha sido exclusivamente una producción de hombres, pero sí que funciona como un discurso exclusivamente masculino, con declinaciones mínimas o inexistentes hacia temas de género, y no digamos ya otras formas de diferencia. En otras palabras, el MAMAM es en realidad siempre un PAPÁ travestido. Desde entonces muchos de los ataques más virulentos contra los teóricos postcoloniales (muy frecuentemente hiperpersonalizados, conforme al estilo tradicional de difamación estalinista) han provenido de la misma circunscripción patriarcal. Gayatri Chakravorty Spivak lo ha denominado «el modelo de izquierdismo a la "*Little Britain*"»,[a] agregando:

> lo cual explica por qué tengo tan mala prensa en Gran Bretaña. Pasados están los tiempos de construir Jerusalén en la tierra agradable y verde de Inglaterra, sucedidos por la Tercera Vía.[7]

White Mythologies era un intento de deconstruir lo que cabría denominar, en una inversión de la famosa formulación de Cedric Robinson, «marxismo blanco».[8] Su intervención teórica dentro del discurso de la izquierda radical en Europa no representaba una crítica del marxismo como tal, sino de un aspecto de un marxismo occidental intransigente que vigilaba implacablemente sus ortodoxias, manteniendo un discurso hegemónico y que, en aquella época, dominaba el pensamiento izquierdista en Europa. Su intención no era atacar el marxismo *in toto*, sino un problema particular del marxismo

---

6 «Le Marxisme analytique anglo-saxon», en *Actuel Marx*, núm. 7, París, PUF, 1990.

a *Little Britain* es una popular serie británica que inició su andadura en la radio de la BBC para, luego, a raíz de su éxito de público, pasar a televisión. Es famosa por su humor políticamente incorrecto y por sus absurdas afirmaciones cómicas sobre el carácter nacional británico [N. de la T.].

7 Gayatri Chakravorty Spivak, «Response. Panel of Papers on *Critique of Postcolonial Reason*», en *Interventions*, núm. 4 (2), 2002, pp. 205-211.

8 Cedric J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Londres, Zed Books, 1983.

hasta entonces casi invisible en Europa y Norte América, a saber, su blancura implacable, su eurocentrismo, una orientación que se hacía evidente con especial claridad en las narraciones históricas ofrecidas en su nombre, pero que también era evidente en su despreocupado desdén hacia las consecuencias teóricas de los temas contemporáneos de la raza, el género y las luchas anticoloniales. El proyecto del libro era abrir el MAMAM a los discursos de aquellos que siempre habían quedado relegados al estatuto de los «otros» de Europa.

En el momento de escribir el libro, el marxismo anglosajón ortodoxo estaba recibiendo importantes críticas del movimiento antirracista y del movimiento de las mujeres, marcados en el ámbito teórico por libros tales como *Woman's Oppession Today: Problems in Marxist Feminist Analysis* [La opresión de la mujer hoy. Problemas del análisis feminista marxista] (1980), de Michèle Barrett; *The Empire Strikes Back* [El imperio contraataca] (1982), del Centro de Estudios Culturales de Birmingham y *There Ain't No Black in the Union Jack* [No hay negros en la *Union Jack*][b] (1987), de Paul Gilroy. Tal y como lo expresara Gilroy en aquella época:

> Desde fecha reciente, el impacto del movimiento feminista ha asegurado que el estatus de las luchas contra la opresión patriarcal se haya erigido en problema político y teórico para las versiones del «marxismo» que constituyen también aquí nuestro blanco [...] Las luchas contra las formas de dominación que [las ideologías racista y patriarcal] estructuran padecen una marginación común por parte de la «ciencia» marxista «ciega a la raza y el sexo», que o bien ha ignorado o bien ha presentado explicaciones reduccionistas del conflicto racial y de género.

Las luchas en los ámbitos de la raza y el género, advertía Gilroy, «desafían la sabiduría marxista ortodoxa», incluso cuando articulan y desarrollan sus propias formas de resistencia anticapitalista.[9] Es posible discernir ya aquí los inicios del giro político de la izquierda hacia la política y las formaciones políticas de lo que más tarde darían en llamarse como «los nuevos movimientos sociales» —«nuevos» precisamente en la medida en que abrieron los confines de la izquierda para incluir al movimiento de las mujeres, las

---

[b] *Union Jack* es el nombre de la bandera del Reino Unido y, en ocasiones, se emplea también metonímicamente para designar al Reino Unido como país. El título del libro de Gilroy (*There Ain't No Black in the Union Jack*) utiliza, además, un modo de construir la negación (*ain't*) típico del inglés hablado por los descendientes de africanos en Estados Unidos y Reino Unido [N. de la T.].

[9] Paul Gilroy, en Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, Londres, Hutchinson, 1982, pp. 281, 287.

luchas contra el racismo, la homofobia, las cuestiones del medioambientalismo, la ecología, el desarrollo sostenible, etc., en el contexto de una creciente sensación de que el marxismo europeo clásico era a su manera tan problemático como la teoría del desarrollo capitalista occidental para las nuevas naciones del Sur. Estos nuevos movimientos sociales eran también nuevos en la medida en que se modelaron a partir de paradigmas políticos no dominantes y formas de activismo político que se habían desarrollado fuera de Occidente, en gran parte en la lucha anticolonial.

Fue éste el contexto en el que empecé a tener la impresión de que el MAMAM estaba por lo general excesivamente limitado en su visión del mundo y, aunque con regularidad expresaba afinidad y solidaridad con las luchas de los pueblos fuera de Occidente, éstas nunca tenían cabida dentro de su propio pensamiento político *en un plano teórico o filosófico*. Los debates teóricos seguían estando decididamente centrados en temas occidentales, condiciones occidentales y teóricos occidentales y otras formas de marxismo, cuando llegaban a ser objeto de algún tipo de atención, solían ser desdeñadas como falaces nacionalismos marxistas. Ni siquiera la *New Left Review*, cuyo proyecto original era abrir el marxismo británico al trabajo teórico que se estaba haciendo en el continente y que, en ocasiones, llegaba a presentar artículos sobre luchas fuera de Europa, dejó en ningún momento de ser decididamente europea en su concentración teórica en el «marxismo occidental», pese a las importantes reformulaciones de la teoría marxista llevadas a cabo en aquella época por líderes anticoloniales como Cabral, Fanon, Mondlane y Neto.[10] La teoría marxista de Occidente no daría cabida a otras formas de explotación, opresión o resistencia, ni se tomaría seriamente la labor teórica respecto de estas áreas desarrolladas fuera del círculo mágico de Europa y América del Norte. Desde entonces, no se ha registrado ningún cambio drástico en esta situación. Tomemos, por ejemplo, el artículo de Goran Therborn, «Dialectics of Modernity: On Critical Theory and the Legacy of Twentieth Century Marxism» [Dialéctica de la modernidad. Sobre la teoría crítica y el legado del marxismo del siglo XX], publicado con total seriedad por la *New Left Review* en 1996.[11] El texto consiste en un gran repaso y valoración de los logros del marxismo en el siglo XX. Un párrafo de

10 Véase, Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, New Left Books, 1976, p. VIII [ed. cast.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, trad. de Néstor Míguez, Madrid, Siglo XXI, 1979].

11 Goran Therborn, «Dialectics of Modernity. On Critical Theory and the Legacy of Twentieth Century Marxism», *New Left Review*, núm. 215, 1996, pp. 59-82. Benita Parry criticó el análisis de Therborn respecto a la aportación de los marxistas africanos en «Liberation Theory. Variations on Themes of Marxism and Modernity», en Crystal Bartolovich y Neil Lazarus (ed.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

seis líneas y media basta para introducir y concluir la discusión de la importancia del feminismo para el marxismo del siglo XX. Esto es todo en lo que respecta al género. Al marxismo no-euroestadounidense se le dedican al menos dos páginas, pero la perspectiva anticuada de la discusión se hace evidente en cuanto leemos el subtítulo del apartado, «marxismo en los nuevos mundos», una designación colonialista que resulta que incluye toda la historia del marxismo en África, Asia y América Latina. Como era de esperar, enseguida se desdeña sin más la aportación de casi todo el marxismo tricontinental. El artículo ilustra a la perfección el tipo de eurocentrismo autoafirmativo que sigue impregnando el marxismo occidental, el paternalismo condescendiente característico del marxismo europeo que impulsó mi intervención en *White Mythologies*. La cuestión no era en absoluto que los subalternos no pudieran hablar: más bien el problema era que los dominantes no iban a escucharles.

Mientras estaba escribiendo *White Mythologies*, en la segunda mitad de la década de 1980, época de luchas en América Latina, Sudáfrica, Palestina y Argelia, estaban sucediendo muchas cosas desde el punto de vista político y, entonces como ahora, había mucho trabajo que hacer. Sin embargo, teniendo presente el dictamen de Althusser de que la teoría es también una forma de política, yo quería hacer asimismo algo en el plano teórico. Había llegado la hora de considerar la teoría tricontinental como teoría, como una forma de conocimiento, y no sólo como un subproducto secundario de las luchas que cabía desdeñar por «nacionalista» (es bastante significativo que el primer libro de Homi Bhabha se centrase en una reconsideración del propio nacionalismo, desplazando toda la cuestión de la tradicional oposición entre marxismo y nacionalismo).[12] Al igual que para muchos de los que trabajaban en los márgenes, en ámbitos no reconocidos dentro del discurso izquierdista dominante, determinados elementos del postestructuralismo (definido de manera laxa para incluir a Althusser, Foucault, Derrida y Deleuze) me parecía que ofrecían maneras de pensar sobre problemas que no entraban en el marco conceptual de la izquierda tradicional. Aunque, por regla general, el postestructuralismo se encuentra en la actualidad con el rechazo del MAMAM (que reenmarca cómodamente, cuando es necesario, a Althusser, en el terreno más seguro del estructuralismo, como si fuera algo por completo diferente), lo cierto es que su política de habilitación de las perspectivas del Tercer Mundo ha sido muy productiva. Esto no resulta del todo sorprendente, dado que muchas de sus principales inspiraciones teóricas, a diferencia de lo que hoy cuentan los manuales para estudiantes acerca del tema, eran de por sí tercermundistas.

---

12 Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990.

La problemática teórica que me planteaba era la de cómo podía abrirse a la diferencia una política basada en una explicación de la historia cuya teleología estaba siempre dirigida hacia una conclusión inapelable. ¿Cómo podía el universal bolchevique dar cabida al particular intraducible y hasta la fecha despreciado? No era ésta una manera de destruir el marxismo, sino un modo de desarrollarlo y ampliarlo, incorporando el trabajo de traducción al que se había sometido al marxismo fuera de Occidente con el fin de responder a las necesidades de los pueblos subalternos de la tierra, un trabajo que el marxismo angloeuropeo en general había despreciado o minusvalorado. Tal y como ocurría también con las mujeres, a su revolución subalterna siempre le tocaba el turno después. En realidad, tal y como pasó con las mujeres, el turno le llegó primero. En la época en que se escribió el libro, el marxismo era la formación tanto política como teórica dominante en la izquierda y nadie imaginaba que hubiera más probabilidades de destruirla que de destruir toda la City de Londres con un solo trozo de semtex checo del IRA. Más tarde, con la caída de la URSS, la situación cobró otro color. Históricamente, la crisis del marxismo y la disolución de la hegemonía intelectual del marxismo precedió a la de la URSS —en palabras de Gregory Elliott en 1987: «El marxismo ha resultado falible precisamente ante las pruebas y cuestiones inextricables que le ha presentado el siglo XX. ¿La teoría pone y la historia dispone? No exactamente».[13] La teoría marxista no era responsable de la historia, pero, como mínimo, tal y como sostenía Althusser, tenía que ser capaz de ofrecer una explicación de las aberraciones históricas de la práctica política marxista.

La cuestión, entonces como ahora, no era sugerir que el marxismo era impotente frente al capitalismo contemporáneo, sino abrir la teoría marxista al impacto de los movimientos de masas, en particular aquellos de fuera de Europa; obligarla a incluir en su seno aquellas luchas modernas que habían expresado la existencia de una nueva concepción de los mundos coloniales y postcoloniales y que éstos eran de por sí intrínsecos a cualquier explicación de las formaciones de la modernidad. En aquel momento, tenía menos claro hasta qué punto estos temas ya habían sido abordados por activistas políticos anticoloniales: cuanto más trabajaba en el tema, más amplio era el espectro de este trabajo, lo que era capaz de ver, y más extraña me resultaba la nula atención que se le dedicaba desde el MAMAM y la izquierda europea —con la notable excepción de Jean-Paul Sartre. No hay duda de que

---

13 Gregory Elliott, *Althusser, The Detour of Theory*, Londres, Verso, 1987, p. 11. Véase, Louis Althusser, «The Crisis of Marxism», en *Il Manifesto, Power and Opposition in Post-Revolutionary Societies*, trad. al inglés de Patrick Camiller y Jon Rothschild, Londres, Ink Links, 1979, pp. 225-237.

esos intelectuales postcoloniales, cuyo trabajo se analiza en *White Mythologies* y que estaban abriendo las limitadas perspectivas de la teoría angloeuropea, eran capaces de aquello gracias al trabajo que les había precedido y en el cual se inspiraban. Sin embargo, no se estaban limitando a repetir la teoría marxista anticolonial que se había desarrollado durante las luchas de liberación: estaban transformándola en algo nuevo, en un instrumento para las batallas y las condiciones modificadas de su propia época. Para hacerlo, siguieron la mejor tradición de los intelectuales y activistas anticoloniales: tomaron elementos críticos del discurso radical occidental y los combinaron con una disidencia de cuño propio.

Los límites del marxismo europeo

En su nivel más básico, la teoría postcolonial es el resultado de experiencias diferentes de los orígenes culturales y nacionales, del modo en el que el color de piel afecta la vida de alguien en la metrópolis, del modo en que el lugar de nacimiento determina el tipo de vida que se tendrá en este mundo, privilegiada y placentera o explotada y oprimida. Para elaborar sus procedimientos de interrogación y reformulación, los teóricos postcoloniales recurrieron a los discursos de oposición desarrollados ya por figuras como Césaire, Fanon, Memmi y Cabral, además del trabajo teórico de la izquierda europea. Aunque el MAMAM ha rechazado las más de las veces el postcolonialismo por sus desviaciones político-teóricas, por atreverse a ocuparse tanto *teórica* como prácticamente de los problemas de los pueblos desfavorecidos de la actualidad o de pueblos traumatizados por las experiencias de la migración forzosa, la explotación, la dominación y la opresión en toda su variedad de formas, es interesante preguntarse por qué los teóricos postcoloniales encontraron en el postestructuralismo algo que el marxismo ortodoxo no podía ofrecer en sus propios términos. ¿Cuáles habían sido sus carencias?

En las primerísimas páginas de *White Mythologies*, señalo la importancia del hecho de que muchos de los etiquetados de «postestructuralistas» comenzaran su trayectoria lejos de su aparente procedencia parisina: una proporción extraordinariamente alta de ellos provenía de Argelia. Desde entonces, he elaborado con mucha más extensión el punto hasta el cual determinados aspectos del postestructuralismo, por ejemplo de la obra de Derrida, pueden relacionarse con las perspectivas políticas de los argelinos colonizados y he llegado a sugerir que una denominación más adecuada

para el postestructuralismo sería teoría franco-magrebí.[14] Cualquiera que luchara por la independencia en la Argelia francesa durante las décadas de 1950 y 1960 o incluso cualquiera solidario con su causa como Sartre, tenía necesariamente una relación compleja con el marxismo de aquella época, dado que los partidos comunistas de Argelia y de Francia (aunque no de Italia) apoyaron el mantenimiento del dominio francés —la *Algérie française* [Argelia francesa]—, lo cual motivó que, tras la independencia argelina, Ben Bella prohibiera de inmediato el Partido Comunista Argelino. Quienes atacan la teoría postcolonial desde la perspectiva del euromarxismo convencional nunca han abordado este tipo de detalles particulares de complicidad colonial en la historia de la práctica política comunista —y la consiguiente reacción, necesariamente compleja, de los activistas anticoloniales de la izquierda. No todos los movimientos de liberación nacionales, ni siquiera los socialistas, como el de Argelia, recibieron el apoyo de los partidos de izquierdas de las metrópolis imperiales o de las propias colonias. En 1966, por poner otro ejemplo, el dirigente del Partido Comunista de Bolivia, el «traidor» Mario Monje, se negó a cooperar con el Che Guevara en su intento de lanzar la campaña guerrillera en el continente latinoamericano. La traición de Monje dejó a Guevara sin una red de apoyo logístico y, por consiguiente, expuesto y vulnerable en las montañas de Bolivia, donde el ejército boliviano, entrenado por la CIA, acabó apresándolo y ejecutándolo.[15] La situación en Sudáfrica era, sin embargo, muy diferente —allí el Partido Comunista brindó uno de los pocos espacios políticos en los que los blancos pudieron posicionarse tajantemente contra el *apartheid*. El Partido Comunista fue también quien insistió en una postura no racialista —en este caso, la misma ceguera hacia el color que resultaba tan problemática en Gran Bretaña fue fundamental para lograr una alianza antiapartheid con el Congreso Nacional Africano (ACN) [una postura evidentemente muy diferente de la del Congreso Panafricano (PAC) o, en menor medida, del

---

14 Robert J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001, pp. 411-426.

15 Véase la descripción que Guevara hace de Monje en Paco Ignacio Taibo II, *Guevara, Also Known as Che*, Nueva York, St Martin's Griffin, 1997, p. 483 [ed. cast.: *Ernesto Guevara, también conocido como el Ché*, Barcelona, Planeta, 1998]. Véase también Ernesto Che Guevara, *Bolivian Diary. Con una introducción de Fidel Castro*, trad. al inglés de Carlos P. Hansen y Andrew Sinclair, Lorrimer, Londres, Jonathan Cape, 1968, pp. 35-37 [ed. cast.: *Diario de Bolivia*, Tafalla, Txalaparta, 1997]; John Lee Anderson, *Che Guevara. A Revolutionary Life*, Nueva York, Bantam Books, 1997, pp. 677-705 [ed. cast.: *Che Guevara*, Barcelona, Anagrama, 2006]; Jorge Castañeda, *Compañero. The Life and Death of Che Guevara*, Londres, Bloomsbury, 1997, pp. 253-255 [ed. cast.: *Compañero. Vida y muerte* , México, Random House, 1997]; Manuel Piñeiro, *Che Guevara and the Latin American Revolutionary Movements*, edición de Luis Suárez Salazar y trad. al inglés de Mary Todd, Melbourne, Ocean Press en asociación con Ediciones Tricontinental, 2001 [ed. cast.: *Che Guevara y la revolución latinoamericana*, Bogotá, 2006].

Movimiento de Unidad No Europeo]. Estas diferentes configuraciones políticas supusieron, por lo tanto, que, en 1990, la crítica de *White Mythologies* a los límites de la teoría marxista se recibiera de manera muy diferente en Sudáfrica que en Gran Bretaña, en Estados Unidos que en América Latina. El resultado fue que entre los MAMAMs de Sudáfrica, que tendían a identificarse con Europa y Occidente, en lugar de con el Tercer Mundo, la recepción inicial del libro fue predominantemente hostil, pese a que habría cabido esperar una acogida favorable para la crítica postcolonial del nacionalismo en un país que había sufrido los efectos de más de cuarenta años de nacionalismo *afrikaner* supremacista militante. En la India posterior al estado de excepción, por el contrario, donde los historiadores de los Estudios de la Subalternidad estaban ya dedicados en cuerpo y alma a la concienzuda crítica de las premisas de las historiografías convencionales en India, de cuño nacionalista, marxista y de la Escuela de Cambridge, la reacción al libro fue muy positiva.[16] Era posible encontrar ejemplares fotocopiados por todas partes —máxima prueba en India del interés público generalizado por un libro occidental.

White Mythologies, entonces, fue un producto de disenso con la izquierda oficial y no oficial de Occidente, con el marxismo ortodoxo representado institucionalmente por el Partido Comunista, pero también por los distintos grupos trotskistas, tales como la Liga Obrera Socialista y los Socialistas Internacionales, cada uno de los cuales seguía siendo, en su peculiar manera, profundamente ortodoxo y que, pese a las habituales disputas de facciones, funcionaba a partir del mismo marco epistemológico que los demás, rechazando formas contemporáneas de tercermundismo y la validez de movimientos políticos como el Socialismo africano. Puede que entre ellos hubiera diferencias sobre el modo de hacer la revolución en el mundo, pero el mundo que veían, y los límites de ese mundo, eran fundamentalmente los mismos.

El disenso con las distintas versiones doctrinarias, institucionales y partidistas del marxismo, por entonces disponibles, ya había proporcionado el motor principal de muchas de las innovaciones teóricas que se habían desarrollado en

16 Más tarde, la crítica que los Estudios de la Subalternidad hacían a la historiografía india se uniría a la argumentación de *White Mythologies* a través de la pluma de Dipesh Chakrabarty, quien (inicialmente en 1992) sostuvo que, «en lo que se refiere al discurso académico de la historia [...], "Europa" sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluidas aquellas que llamamos "indias", "chinas", "kenianas", etc. Hay un modo peculiar en el que todas estas otras historias tienden a convertirse en variaciones de una narración maestra, a la que podríamos llamar "la historia de Europa"» [Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2000, p. 27].

Francia, Alemania, Italia y el Reino Unido desde la II Guerra Mundial —por no hablar de las que se desarrollaron en el transcurso de la lucha anticolonial.[17] Tras la conmoción por las revelaciones de Jrushchov sobre el estalinismo en 1956, durante el XX Congreso del Partido, seguida de la consternación por la reafirmación de un nuevo estalinismo con la invasión soviética de Hungría aquel mismo año, hubo intelectuales de la izquierda que opusieron resistencia al Partido Comunista y, como reacción al estalinismo viejo o nuevo, intentaron recuperar un marxismo humanista retornando al primer Marx. Irónicamente, sin embargo, este giro hacia el humanismo ya lo había emprendido el propio Partido Comunista en la Unión Soviética, abandonando al mismo tiempo su llamamiento a la revolución, con la introducción de la doctrina de la coexistencia pacífica.[18] Entre los intelectuales de izquierdas, quienes representaron con mayor convicción esta postura humanista marxista fueron Sartre en Francia y E. P. Thompson y Raymond Williams en Gran Bretaña. Thompson y Williams presentaron sin duda poderosas alternativas a las formas contemporáneas reduccionistas del marxismo economicista. El problema, sin embargo, es que su obra estaba firmemente establecida en la tradición de izquierdas del nacionalismo inglés, que se remontaba a Morris y Ruskin. Su ideal de una comunidad orgánica galesa o inglesa nativa no ofrecía en absoluto un modelo para una perspectiva política más internacionalista. Los valores de Williams, tal y como sostuvo de manera convincente Terry Eagleton en aquella época, estaban paradójicamente «sacados en lo fundamental de la tradición de la reacción política más arraigada».[19] Por su parte, en Gran Bretaña, Thompson era también el oponente más atronador del marxismo antihistoricista de Althusser. Si el marxismo inglés había mantenido en gran medida su desconocimiento o resistencia hacia los desarrollos teóricos del marxismo occidental en Europa, tal y como había sostenido convincentemente Perry Anderson, ¿cuánto más cierto era esto respecto a los marxismos más allá de Europa?[20]

---

17 Hasta la publicación de la obra de Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 2000 [ed. cast.: *Imperio*, trad. de Alcira Nélida Bixio, Barcelona, Paidós, 2002], el marxismo disidente de Francia y Alemania era por lo general mucho más conocido que el de Italia (pese a que Gramsci puso los cimientos de un Partido Comunista mucho más progresista en Italia que en ninguna otra parte de Europa).

18 Wolfgang Leonhard, *Die Dreispaltung des Marxismus*, Düsseldorf y Viena, Econ Verlag, 1970 [ed. cast.: *La triple escisión del marxismo*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1972].

19 Terry Eagleton, *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, Londres, New Left Books, 1976, p. 25.

20 Perry Anderson, «Components of the National Culture», *New Left Review*, núm. 50, 1968, pp. 3-57; *Arguments Within English Marxism*, Londres, New Left Books, 1980.

Pero, ¿qué hay de Sartre —podrían preguntar—, si *White Mythologies* estaba intentando introducir en el marxismo angloeuropeo destellos de un tipo diferente de problemática basada en epistemologías y experiencias no occidentales (Sartre, único intelectual destacado de la izquierda al que pudo verse en las calles en 1968)? Al fin y al cabo, desde el punto de vista histórico, toda la problemática había sido inaugurada por Sartre con su propia política anticolonial [en particular, con su apoyo al *Front de Libération Nationale* (FLN) de Argelia] y su amistad con Fanon y Togliatti y, de hecho, aparecía señalada con fuerza en su *Crítica de la razón dialéctica*, en su prólogo a *Los condenados de la tierra* y en sus otros escritos anticoloniales. ¿Por qué no me alineo aquí con Sartre? El problema con Sartre era que, aunque desarrolló su propia política más allá de la problemática europea, nunca hizo lo mismo en el plano teórico y, en este sentido, se mantuvo dentro de los límites del modelo europeo. La prueba de ello es la casi total indiferencia en la bibliografía académica sobre Sartre hacia sus intereses por el Tercer Mundo, con la excepción del trabajo de Noureddine Lamouchi, de por sí ignorado.[21] Sartre nunca desarrolló teóricamente su marxismo en respuesta a los marxismos no occidentales: más bien fue Fanon quien, desde el marco ideológico del FLN, desarrolló a Sartre para un marxismo del Tercer Mundo. Aunque Sartre incorporó su propia versión del análisis de la violencia de Fanon en su *Crítica*, el caso es que, tal y como demuestra el análisis de *White Mythologies*, nunca llegó a estar dispuesto a sacrificar su compromiso con la unidad dialéctica de la historia. A la par que reconocemos todo el mérito de Sartre por su política y escritos anticoloniales y por crear las aperturas iniciales que cabe encontrar en la *Crítica*, para avances teóricos significativos es preciso pasar a Fanon.[22]

El propio título del libro más influyente de Fanon, *Les Damnés de la terre* (1961) [Los condenados de la tierra] —en contraposición con, pongamos, *El proletariado de los países industrializados avanzados*—, estaba en correlación con la creciente sensación, desde la década de 1960, de que el marxismo como discurso funcionaba con una pantalla de radar en la que muchos de los que estaban sufriendo distintas formas de opresión (mujeres, minorías étnicas y de otro tipo), así como aquellos en los países colonizados o ex colonizados del Tercer Mundo, eran prácticamente invisibles. Aunque, por supuesto, el marxismo como discurso político apoyaba en general a estos grupos, la

21 Noureddine Lamouchi, *Jean-Paul Sartre et le tiers monde. Rétorique d'un discours anticolonialiste*, París, L'Harmattan, 1996.

22 Robert J. C. Young, «Sartre. The African Philosopher», prólogo a Jean-Paul Sartre, *Colonialism and Neo-colonialism*, trad. al inglés de Azzedine Haddour, Steve Brewer y Terry McWilliams, Londres, Routledge, 2001 [ed. cast.: *Colonialismo y neocolonialismo*, Buenos Aires, Losada, 1965].

especificidad de sus experiencias, por ejemplo la desposesión de la tierra o el racismo (con frecuencia a manos de la propia clase revolucionaria), rara vez se abordaba y sin duda no se consideraba digna de convertirse en un centro principal de lucha. La rigidez del «marxismo ortodoxo» estaba secando la savia de la política transformadora del marxismo.

¿A qué me refiero con marxismo ortodoxo? Ante todo, a un marxismo que se adhiere al economicismo, a la peculiar explicación reduccionista de todos los fenómenos humanos a través del determinismo económico, de acuerdo con el cual toda la vida e historia humanas, todos los aspectos de la cultura y la ideología, no son sino el reflejo de relaciones económicas. La idea de cultura como producción o reflejo pasivo de las condiciones económicas no deja espacio para el tipo de producción cultural activa y desafiante, incluso ante la represión y la explotación económica característica, digamos, de la cultura afroamericana o las vibrantes figuraciones culturales del Distrito Seis de Ciudad del Cabo en las décadas de 1950 y 1960, antes y durante su demolición por el gobierno del *apartheid*. El Distrito Seis, que se caracterizaba por su extraordinaria mezcla de poblaciones diferentes, podría simbolizar en muchos sentidos el tipo de luchas y vida cultural que las perspectivas marxistas ortodoxas siempre dejaron fuera. En segundo lugar, marxismo ortodoxo quiere decir un marxismo basado en una filosofía determinista de la historia en la que el imperativo histórico se reduce a la narración de la historia europea como transición a la modernidad. Y, por último, implica una adhesión a una caracterización de clase del único agente posible de la revolución, conforme a la cual la clase revolucionaria queda identificada exclusivamente con el reducido sector de los obreros industriales, el proletariado. El mejor modo de ilustrar los problemas de esta reducida doctrina de clase es con el viejo eslogan del Partido Laborista de Sudáfrica: «¡Trabajadores del mundo, uníos por una Sudáfrica blanca!».

Por supuesto, siempre hubo cierta flexibilidad y algún serio desacuerdo. Durante la vida de Trotsky, los trotskistas estaban en general menos interesados en el mundo colonial que el Partido Comunista [incluso C. L. R. James, en su libro titulado *La revolución mundial* (1937), limitó su análisis del mundo no occidental a China]. Aunque la Cuarta Internacional no adaptó sino lentamente sus ideas en respuesta a las realidades del mundo más allá de Europa, desde 1945 ha estado mucho más activa en el apoyo de las luchas del Tercer Mundo, en particular en Sri Lanka y América Latina. Hubo también una participación trotskista, extendida en el tiempo aunque relativamente menor, en la resistencia política sudafricana, que incluía desde los Clubs Lenin y Espartaco hasta el Movimiento de Unidad No Europeo (NEUM). Desde la década de 1930 a la de 1950, el paso gradual al exilio en Gran Bretaña de la mayoría de los activistas trotskistas sudafricanos (entre

los que se encontraba la crítica postcolonial Benita Parry) hizo que el Movimiento Antiapartheid en Gran Bretaña siempre incluyera trotskistas, de los cuales el más conocido fue Charlie van Gelderen. Esta participación histórica fue sin duda un factor fundamental en la determinación de los trotskistas, que, durante décadas, mantuvieron una vigilia, las veinticuatro horas del día, a las puertas de la asediada embajada sudafricana en Londres en protesta contra el *apartheid*. También es de notar que el grupo trotskista *Socialisme ou Barbarie*, que contó entre sus miembros con Cornelius Castoriadis y Jean-François Lyotard, fue uno de los pocos grupos de la izquierda radical de Francia que apoyó la independencia de Argelia durante la lucha de independencia argelina [el otro grupo importante fueron los lambertistas, antigua mayoría del ahora escindido PCI (*Parti Communiste Internationaliste*), que cometieron el error de apoyar al MNA (*Mouvement National Algérien*) en lugar de al FLN]. Más tarde, los trotskistas —en Gran Bretaña, el IMB (*International Marxist Group*, dirigido por Tariq Ali) y los IS (*International Socialists*: más favorecidos en general por la izquierda académica marxista, contaban entre sus filas con algunos señalados futuros teóricos postcoloniales); en Estados Unidos, el SWP (*Socialist Workers' Party*); en París, las JCR (*Jeunesse Communiste Révolutionnaire*, dirigidas por Alain Krivine)—, junto con los maoístas, encabezaron la oposición más importante en la calle a la Guerra de Vietnam. Una campaña que generó gran parte del impulso de los acontecimientos de 1968.[23]

Para quienes tiraban adoquines y se asfixiaban con gas lacrimógeno en las calles de París en mayo de 1968, el PCF (*Parti Communiste Français*) se había vuelto burocrático, burgués, académico y ajeno a todo riesgo, tanto es así que desdeñó el levantamiento de mayo del 1968 porque temía que fuera demasiado perturbador. Al igual que sucedió con la represión soviética del eurocomunismo en la primavera de Praga o con los tratos del Partido Comunista Boliviano con los cubanos, el PCF tenía miedo de que mayo del '68 fuera revolucionario, le aterrorizaba la perspectiva de que se produjera una revolución izquierdista popular que sería incapaz de controlar. El 3 de mayo, mientras la policía se enfrentaba a los manifestantes en las calles, una semana antes de la famosa noche de las barricadas, George Marchais, por entonces subsecretario general del Partido Comunista Francés (que más tarde pasaría a ser dirigente del PCF y, en 1987, candidato presidencial), publicó un artículo en *L'Humanité* que negaba toda validez o credibilidad revolucionaria a los estudiantes, aduciendo que eran maoístas, trotskistas y

23 Robert Jackson Alexander, *International Trotskyism, 1929-1985. A Documented Analysis of the Movement*, Durham (N.C.), Duke University Press, 1991; A. Belden Fields, *Trotskyism and Maoism. Theory and Practice in France and the United States*, Nueva York, Praeger, 1988.

anarquistas, denunciando al «anarquista alemán» Daniel Cohn-Bendit y al «filósofo alemán Herbert Marcuse, que vive en Estados Unidos» y declarando que el Partido Comunista era «el único partido revolucionario».[24] Por más inverosímil que parezca, muchos en la izquierda desdeñan aún con frecuencia mayo del '68 porque lo consideran nada más que un estallido estudiantil carnavalesco —una descripción tomada directamente de la reacción conservadora reprobatoria del Partido Comunista de entonces. El Partido Comunista bien podía considerarse «el único partido revolucionario». El problema es que ya no hacía la revolución. Tal y como admite incluso Therborn, hacia 1968, «los partidos comunistas estaban envejecidos y aislados».[25] Aunque en teoría revolucionarios, se habían demostrado incapaces de abordar las complejidades del cambio social y político. Hacia la década de 1960, el marxismo académico también se había hecho inmune a las realidades de lo que estaba sucediendo en la calle —una disyunción simbolizada en 1968 por la famosa reacción de Theodor Adorno, que llamó a la policía cuando los estudiantes tomaron la facultad en la que estaba enseñando su teoría marxista. Después de años de menosprecio por parte del defensor más eminente dentro del MAMAM de la alta cultura de élite, las masas de la industria cultural se estaban por fin tomando su revancha.

En 1975, Foucault observó que mayo del '68 ponía en cuestión «la ecuación marxismo = proceso revolucionario, una ecuación que constituía una especie de dogma».[26] Mayo del '68 fue el momento en que los movimientos revolucionarios europeos se liberaron de las restricciones del modelo único soviético de los últimos cincuenta años. Su nuevo modelo eran las luchas revolucionarias del Tercer Mundo. En ese sentido, sugería Foucault, «cabe decir que lo que ha sucedido desde 1968 y, se podría sostener, lo que hizo posible 1968 fue algo profundamente antimarxista». Antimarxista en el sentido de que se oponía a un marxismo rígido y dogmático. Por entonces, este marxismo estaba institucionalizado en el Partido Comunista. En la actualidad, el marxismo occidental, en los lugares donde sobrevive, está en su mayor parte institucionalizado y perpetuado a través del mundo de espejos de la élite universitaria. El socialismo, desde entonces, ha migrado a un activismo de base donde se ha desarrollado en una relación pragmática con las exigencias y las necesidades de las luchas cotidianas.

---

24 Vladimir Fisšera (ed.), *Writing on the Wall. May 1968. A Documentary Anthology*, Londres, Allison & Busby, 1978, pp. 109-111.

25 G. Therborn, «Dialectics of Modernity. On Critical Theory and the Legacy of Twentieth Century Marxism», *op. cit.*, p. 76.

26 Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edición de Colin Gordon y trad. de Colin Gordon *et al.*, Nueva York, Pantheon Books, 1980, p. 57.

Revolución en la revolución

Así pues, la experiencia viva irrumpió contra el cierre teórico hermético, incluso en Europa.

Los acontecimientos de París de mayo del ‘68 se desarrollaron a partir del impacto de las manifestaciones contra la guerra de Vietnam, una campaña antiimperialista radicalizadora que se había extendido por todo el mundo, un mundo en el que la revolución se estaba haciendo en el plano de la resistencia armada y cultural, en el que el dominio del poder imperial estaba siendo cuestionado y combatido por un nuevo tipo de conciencia revolucionaria. Mientras los movimientos de liberación colonial estaban activos, los partidos europeos de izquierdas se habían vuelto burocráticos, estaban plagados de enfrentamientos entre facciones y habían perdido interés en la revolución. ¿Cómo dar cuenta de este cambio desde el punto de vista *teórico*? ¿Cómo deshacer la osificación del marxismo académico o del «comunismo obsoleto» (por utilizar la expresión que circulaba en el París de la época), cuya miopía era paralela a la del Partido? ¿Cómo señalar la entrada, la presencia, de narraciones de historias y culturas diferentes en un escenario que se había mantenido tan rigurosamente dentro de los parámetros burgueses nacionales, eurocéntricos y blancos? Aunque los movimientos de liberación habían logrado tener eco y popularidad en toda Europa y Estados Unidos, no habían hecho mella política, desde el punto de vista de las principales agrupaciones políticas de la izquierda, ni tampoco conceptualmente, en términos de una respuesta intelectual al trabajo teórico radical que estaban desarrollando.

Puede decirse que el año 1968 señala el momento en el que la política populista rompió el molde de la izquierda oficial de Occidente. Tal y como le comentó a Sartre Michael-Antoine Burnier en 1973:

> En menos de cinco años, la vieja lengua de la ortodoxia marxista, que nos ha moldeado a todos nosotros y en la que se te ha discutido durante buena parte de tu vida, ha acabado por deshacerse. Somos testigos de la aparición de un nuevo pensamiento con Marcuse, Foucault y Deleuze y también en millones de personas —militantes o no— que, de repente, se sienten interesadas en un debate teórico que había estado reservado a unos centenares de especialistas. Aquí encontramos los mejores elementos del marxismo y, asimismo, ideas nuevas.[27]

27 Jean-Paul Sartre, «On Maoism. An Interview with Jean-Paul Sartre», en Robert Wilcocks (ed.), *Critical Essays on Jean-Paul Sartre*, Boston (Ma.), G. K. Hall, 1988, p. 42.

Los mejores elementos del marxismo e ideas nuevas: todo un movimiento de radicales disidentes surgió desde abajo, defendiendo la importancia de temas ignorados como los derechos de las mujeres y de las minorías raciales y sexuales, los problemas del racismo institucionalizado y las políticas de inmigración, el encarcelamiento institucional y, simultáneamente, las luchas anticoloniales. Este movimiento popular marcó una nueva perspectiva conocida en Francia como «*tiers-mondisme*» [tercermundismo]: la aceptación general de que el escenario revolucionario se había desplazado a la lucha del Tercer Mundo, de que la revolución no se haría en París, Roma o Berlín, sino en Johannesburgo, Hanoi o Santiago de Chile. En este momento, por primera vez desde el periodo posterior a la revolución bolchevique, la teoría y la política contemporánea europea y norteamericana coincidía en un tercer espacio con los movimientos anticoloniales del Tercer Mundo, para formar una resistencia global al imperialismo. A partir de 1968, paulatinamente se empezó a reunir la enorme variedad de trabajo intelectual producido en las luchas anticoloniales, se articuló con los discursos occidentales críticos y disidentes y, luego, se utilizó contra el conocimiento y el poder eurocéntrico hegemónico. La intervención teórica llena de inspiración y energía que fue producto de esta conjunción política vendría a conocerse como «postcolonialismo».

Hubo otro factor importante en este panorama político-teórico, tal y como reconociera el propio Marchais: la poderosa presencia de un marxismo alternativo, del Tercer Mundo. La oposición a la guerra de Vietnam y a las culturas patriarcales occidentales que la estaban librando se nutría de la vertiginosa combinación de revolución política y revolución teórica radical en la China contemporánea. La agitación teórica de mayo del '68 estaba animada por la política populista de la Revolución Cultural en China: «*Nous sommes le pouvoir*» [nosotros somos el poder], tal y como rezaba el eslogan.

Cuando era un joven activista político, Mao Zedong también había rechazado, pagando personalmente por ello, las ortodoxias de la doctrina del Partido Comunista a fin de crear una política radical de lucha campesina, desarrollada a través de la guerra de guerrillas contra el imperialismo japonés y, más tarde, contra el autoritarismo del Kuomintang. La primera intervención teórica importante de Mao consistió en traducir las condiciones del Occidente industrial a las de las economías campesinas agrícolas del Tercer Mundo. Contra la doctrina estalinista de la primacía del proletariado industrial de las grandes ciudades del litoral oriental chino como clase revolucionaria, Mao insistió en la legitimidad del campesinado como clase revolucionaria, a lo cual aparejaba un énfasis en la necesidad abrumadora de redistribución de la tierra y en la cimentación de la revolución en la lucha popular. Este maoísmo, que hacía hincapié en la tradición revolucionaria

leninista radical del comunismo contra el revisionismo de los partidos comunistas de dirección soviética, constituyó una inspiración cada vez más importante para los movimientos guerrilleros anticoloniales y sostuvo el viraje general hacia la lucha armada de la década de 1960, en particular tras la revolución cubana de 1959.

En septiembre de 1965, Lin Piao, Ministro de Defensa chino, publicó el texto de su muy influyente discurso *Viva el triunfo de la guerra popular*.[28] Tal y como lo formularía dos años después Régis Debray, discípulo de Althusser, se había producido una revolución dentro de la revolución: no sólo desde el punto de vista del método, donde el modelo revolucionario bolchevique se había visto sustituido por el concepto de una toma de poder gradual a través de la sublevación guerrillera, sino también en términos de identidad política.[29] Revolución significaba ahora también —de hecho, se asociaba en primer lugar con— revolución antiimperialista de los pueblos oprimidos del Tercer Mundo. La lucha era entonces, en palabras de Lin Pao, «la guerra popular». La inspiración para esta nueva revolución estaba en China y también en Cuba: una combinación simbolizada por el célebre discurso del Che Guevara en Argel, en 1965, en el que criticó la actitud de la Unión Soviética hacia la lucha antiimperialista, comparándola con la de la China maoísta, a su juicio mucho más positiva. Al igual que Mao, Mariátegui y Fanon antes que él, el Che rompió con la ortodoxia marxista en relación con el papel del campesinado en la revolución, afirmando que «el guerrillero es sobre todo un revolucionario agrario».[30]

El giro de la izquierda radical del Tercer Mundo, tras la estela de Mao, hacia la lucha campesina, hacia una política de los subalternos, esto es, de todo el campo de los oprimidos, explotados y desfavorecidos de la tierra, no sólo una clase económica específica de los países industrializados, representa la innovación principal del pensamiento tricontinental marxista en la segunda mitad del siglo XX, una innovación que sigue inspirando en la actualidad a los movimientos campesinos en Asia, África y América Latina, al igual que proporciona la base de gran parte de la política postcolonial. Desde un punto de vista histórico, la conjunción de la primera tradición revolucionaria

---

28 Lin Piao, *Long Live the Victory of People's War*, Foreign Languages Press, Beijing, 1965 [ed. cast.: *Viva el triunfo de la guerra popular*, Beijing, 1965]. Lin Piao fue también editor de *Los pensamientos del presidente Mao* (más conocido como «El pequeño libro rojo») de 1966.

29 Régis Debray, *Revolution in the revolution? and Political Struggle in Latin America,* trad. al inglés de Bobbye Ortiz, Nueva York, Monthly Review Press, 1967 [ed. cast.: «¿Revolución en la revolución?», Casa de las Américas, núm. 1, La Habana, 1967].

30 Ernesto Che Guevara, *Guerrilla Warfare*, Lincoln (Ne.), University of Nebraska Press, 1998, p. 11 [ed. cast.: *La guerra de guerrillas*, Tafalla, Txalaparta, 1998].

bolchevique de 1917 con las luchas de liberación anticolonial de los tres continentes del Sur se produjo en la Conferencia Tricontinental de la Habana de 1966. En otro lugar expliqué en detalle la importancia de esta conferencia y el trabajo que puso en marcha:[31] en estas páginas, quisiera permanecer en el campo delimitado por *White Mythologies* para hacer hincapié en el impacto teórico del marxismo antiimperialista del Tercer Mundo dentro de lo que vendría a llamarse «postestructuralismo», tal y como se desarrolló en París desde la década de 1960 hasta la de 1980. En lugar de insistir de nuevo en sus conexiones fundamentales con la geografía cultural anticolonial de una política franco-magrebí, tal y como hice en *White Mythologies* y en otros lugares, quiero centrarme aquí en una historia diferente, aunque íntimamente relacionada. No estoy desde luego afirmando que ésta sea toda la historia: pongo más énfasis en ella que en los vínculos magrebíes o en el impacto teórico innovador del psicoanálisis porque hasta el momento se ha quedado en gran medida fuera de los libros de historia. ¿Por qué? Por el motivo de costumbre, por supuesto: lo habitual es que cualquier aportación del «Tercer Mundo» al conocimiento o a la política occidental se cancele y caiga enseguida en el olvido. Puede que la izquierda de Occidente haya ignorado históricamente el marxismo anticolonial disidente del Tercer Mundo, pero esto no significa que permaneciera inmune a él. La izquierda puede haberlo olvidado, pero éste no ha olvidado a aquella.

Historia y diferencia en Mao y Althusser

Había un aspecto fundamental del postestructuralismo, ahora apenas reconocido, que lo conectaba no sólo a la política de mayo del '68, sino también, directamente, a la teoría y la práctica de las luchas radicales anticoloniales y antimperialistas de su tiempo. Una respuesta a la pregunta planteada antes —¿qué es lo que los teóricos postcoloniales encontraron en el postestructuralismo y que faltaba en el marxismo ortodoxo?— es el maoísmo. Esto puede explicar también una característica del postcolonialismo que ha desconcertado a muchos: ¿cómo explicar la aparente disyunción de que la teoría postcolonial combine unos orígenes políticos en la lucha anticolonial con elementos de la «alta teoría» del postestructuralismo parisino? La respuesta es que la teoría postcolonial reconoce y articula un hilo común entre ambos —en parte por lo menos, aunque de muy diferentes modos, ambos

---

31 R. J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction, op. cit.*

son productos del maoísmo. Después de 1949, a partir de las ideas del marxismo disidente no occidental de Mao, el marxismo tricontinental desarrolló a su manera en la lucha anticolonial una innovación en el plano de la teoría y la práctica que he reflejado en *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Al mismo tiempo, el postestructuralismo incorporó también una forma de maoísmo, desarrollado teórica y políticamente en el cargado ambiente político e intelectual del París de las décadas de 1960 y 1970.

Hoy en día se ha vuelto costumbre desdeñar a Mao y al maoísmo. Se trata de un error especialmente si lleva a menospreciar la importancia histórica del maoísmo para la teoría desde la época de la Revolución Cultural y en la prolongación de su impronta hasta la actualidad. Las descripciones del postestructuralismo subestiman sistemáticamente la importancia del maoísmo en el París de las décadas de 1960 y 1970, la amplitud y la profundidad de su influencia y el punto hasta el cual la sinofilia francesa contribuyó al desarrollo de las perspectivas críticas respecto de la cultura occidental, generando interés por formas de alteridad. El predominio del maoísmo en el París de la época era bastante extraordinario —hasta Lacan, cuya obra fue tan importante para Althusser como lo sería más tarde para Bhabha, se tomó el maoísmo en serio y planeó un viaje a China; *Le Monde* abandonó su posición de objetividad y se declaró maoísta.[32] Por supuesto, París no era Beijing: el maoísmo francés no tenía nada que ver con el maoísmo chino.[33] Tampoco el guevarismo, ni otras formas de maoísmo desarrolladas durante el transcurso de las luchas anticoloniales. No obstante, a su manera, todos ellos se desarrollaron bajo su influencia, todos ellos fueron producto de lo que cabría denominar el efecto maoísta. Lo que estamos considerando aquí no es el maoísmo tal y como se practicaba en China, ni los fracasos del maoísmo desde el punto de vista de la historia de la política china, ni tampoco, a resultas de ello, el subsiguiente desplazamiento decepcionado a la derecha radical de antiguos maoístas como Bernard Henry-Lévi.

---

32 Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée,* París, Fayard, 1993 [ed. cast.: *Jacques Lacan. Una vida, historia de un sistema de pensamiento,* trad. de Tomás Segovia, Barcelona, Anagrama, 1995]. Sobre el maoísmo parisino, véanse Robert Jackson Alexander, *Maoism in the Developed World,* Westport (Conn.), Praeger, 2001; Rémi Hess, *Les Maoïstes français. Une dérive institutionnelle*, París, Édition Anthropos, 1974; Patrick Kessel, *Le Mouvement «Maoiste» en France,* 2 vols., París, Union Générale d'Éditions, 1972; Simon Leys, *Ombres chinoises,* París, Union Générale d'Éditions, 1974 [ed. cast.: *Sombras chinas*, Madrid, Sociedad Hispanoamericana de Ediciones y Distribuciones, 1977]; Lisa Lowe, *Critical Terrains. French and British Orientalisms,* Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1991.

33 Para un análisis de la filosofía de Mao como expresión del «marxismo chino», véase Arif Dirlik, «Mao Zedong and "Chinese Marxism"» en Brian Carr e Indira Mahalingam (eds.), *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy*, Londres, Routledge, 1997, pp. 593-619.

En la actualidad, la izquierda anglo tiende a caracterizar el postestructuralismo como un fenómeno unitario que promovió la primacía del lenguaje, una posición identificada con la publicación *Tel Quel*. La influencia maoísta en el postestructuralismo francés es desde luego muy conocida en relación con el desarrollo de la política cultural de *Tel Quel* a principios de la década de 1970.[34] No hay duda de que *Tel Quel* (Sollers, Kristeva, Barthes, incluso Derrida) se veía a sí misma como una publicación maoísta, pero lo cierto es que la transmutación de la revolución material en la revolución textual realizada por Sollers y Kristeva no representa sino una desviación particular y tardía hacia una política literaria enrarecida. Éste no fue el crisol del postcolonialismo.

El maoísmo francés no era un fenómeno unitario y puede dividirse cronológicamente entre lo que ocurre antes y después de 1968. Los años de 1968 a 1974 pueden caracterizarse por el maoísmo álgido de la época Pompidou, en la que el activismo revolucionario, la violencia y la represión estatal llevaron a Francia al borde de la guerra civil. Algunos maoístas, conocidos popularmente como «*Les Maos*» [los maos], que se congregaban en torno al grupo VLR (*Vive la Révolution*), practicaron una modalidad de anarquismo romántico espontáneo. Otros estaban más organizados y eran más militantes y a ellos fue a quienes se vinculó Sartre. La profunda implicación de Sartre en este periodo con el grupo político maoísta *Gauche Prolétarienne* y la dirección de su periódico militante *La Cause du peuple* son mucho menos conocidas en el mundo académico angloestadounidense que la política textual de *Tel Quel*. Un componente central del maoísmo de Sartre fue el reconocimiento de la importancia de que, en sus propias palabras, «la revolución cultural fue una intrusión de las masas en la vida política». A resultas de ello, Sartre abandonó el papel tradicional del intelectual (o del partido) de acuerdo con el cual él, ella o éste dispensaba verdades *ex cathedra*:

> Hoy en día, éste ya no es el papel del intelectual. Los maoístas entienden esto y yo coincido con ellos. Nadie tiene ideas por sí solo: la verdad procede del pueblo. Ya no se trata de dar ideas a las masas, sino de seguir su movimiento, ir a su fuente para intentar descubrirlas y expresarlas con mayor claridad, si lo permiten [...] No soñaría con escribir un libro que determinara todo de principio a fin.[35]

---

34 Sobre el maoísmo de *Tel Quel*, véanse Patrick French, *The Time of Theory. A History of «Tel Quel» (1960-1983)*, Londres, Clarendon Press, 1995; Julia Kristeva, *About Chinese Women*, trad. al inglés de Anita Barrows, Londres, Marion Boyars, 1977; Danielle Marx-Scouras, *The Cultural Politics of «Tel Quel»*, University Park (Pa.), Pennsylvania University Press, 1996; Ieme Van der Poel, *Une révolution de la pensée. Maoïsme et féminisme à travers Tel Quel. Les Temps modernes et Esprit*, Amsterdam, Rodopi, 1992 y «Orientalism and the French Left. The Case of *Tel Quel* and China» en C. C. Barfoot and Theo D'haen (ed.), *Oriental Prospects*, Amsterdam, Rodopi, 1998.

35 J.-P. Sartre, «On Maoism. An Interview with Jean-Paul Sartre», *op. cit.*, pp. 40, 44.

La reorientación maoísta del papel del intelectual en relación con el pueblo se estaba desarrollando ya en otro lugar como parte fundamental de la política postcolonial. En el caso de Sartre, supuso que dejara de ver su propio trabajo como el foro en el que elaborar su teoría política. Se generó así una disparidad irreconciliable entre su propio activismo y su obra intelectual de esa época, su proyecto de una biografía de Flaubert. La implicación de Sartre en la lucha política activa de Francia supuso, además, que dejara de prestar la misma atención a las luchas violentas y más alejadas con las que se había identificado antes, Indochina, Argelia y Cuba.

Cabe comparar la historia insurgente del maoísmo en Francia después de 1968 con su primera manifestación como tendencia prochina nacida en el seno del PCF y purgada de inmediato. Muchos de sus miembros acabaron agrupándose luego en el MCF-ML [*Mouvement Communiste Français (Marxiste-Léniniste*)], que se fundó en 1966 y que participó en la sublevación de 1968, o en el CMLF (*Centre Marxiste-Léniniste de France*), que se opuso a la Revolución Cultural China y no se implicó en 1968 en ningún sentido importante. A mediados de la década de 1960, se creó también un grupo maoísta a partir de un núcleo de intelectuales estudiantiles radicales, con base predominantemente en la Ecole Normale Supérieure, que estaban trabajando bajo la dirección de Louis Althusser. En diciembre de 1966, este grupo pasó a fundar la UJC-ML (*Union de la Jeunesse Communiste Marxiste-Léniniste*), que desarrolló lazos con organizaciones como la combativa *Secours Rouge* y el movimiento magrebí *Vérité Justice.* Esta organización publicaba la influyente revista teórica y política *Cahiers Marxistes-Léninistes*.[36]

En este contexto, Althusser era la figura intelectual clave. Su relación con el maoísmo antes de 1968 estaba casi en las antípodas de la de Sartre después de 1968: rara vez declaraba de manera abierta sus afinidades políticas, pero quizás precisamente en la medida en que no podía expresarlas a cielo abierto, incorporó el materialismo radical de Mao en su trabajo teórico de un modo más productivo y maduro.[37] Tal y como indica la textura althusseriana del libro, la obra de Althusser, en particular su crítica del historicismo, constituye la base teórica principal de *White Mythologies*, junto con determinados aspectos de la obra de discípulos de Althusser, en particular Foucault

---

36 R. J. Alexander, *Maoism in the Developed World*, *op. cit.*, pp. 67-76.

37 Para una interpretación exhaustiva del maoísmo de Althusser, véase G. Elliott, *Althusser, The Detour of Theory*, *op. cit*. Benita Parry [en su artículo «Liberation Theory. Variations on Themes of Marxism and Modernity», *op. cit.*, p. 128] cuenta que Elliott encontró posteriormente nuevos fragmentos en defensa de las luchas anticoloniales entre los documentos inéditos de Althusser. Sin embargo, los seis volúmenes publicados de las *Oeuvres posthumes* [obras póstumas] no ofrecen muchas pruebas de ello.

y Derrida. La ampliación fundamental que realizó este último del concepto de diferencia en Althusser puede situarse también en este contexto maoísta. Althusser mismo operó siempre en el límite de las posibilidades dentro del propio marxismo: Foucault, que se mantuvo en estrecho contacto con Althusser hasta el final, llevó las implicaciones de la obra de Althusser más allá del umbral de un marxismo reconocible, hacia una crítica de la relación de poder y saber dentro de la historia de las instituciones, describiendo la estructura determinante del discurso y los límites que ésta impone al saber disciplinario en el mundo académico occidental —un movimiento que hizo posible el análisis del orientalismo de Edward Said.[38]

Por otro lado, junto con la influencia de la extraordinaria obra de Althusser, hubo desarrollos teóricos más directos del maoísmo que también fueron fundamentales para las innovaciones más importantes en el ámbito de la historia postcolonial: la formación ideológica del grupo de los Estudios de la Subalternidad estuvo inspirada desde el punto de vista práctico, como es bien sabido, por las sublevaciones naxalitas maoístas de Bengala Occidental en 1967 (condenadas al principio, como de costumbre, por los dos partidos comunistas indios). Como los historiadores de los Estudios de la Subalternidad se inspiraron políticamente en los naxalitas, era lógico que a partir de la década de 1980 avanzaran cada vez más hacia posiciones político-teóricas identificadas más tarde como «postcolonialismo»: en ellos, coincidían dos maoísmos transculturados, puesto que la teoría parisina se encontraba con un levantamiento campesino indio, produciendo un intenso cóctel de política subalterna, que tendría su expresión más espectacular en la obra de la crítica bengalí Gayatri Chakravorty Spivak.

En 1966, se introdujeron aún más complicaciones en la correlación entre revisionismo soviético y humanismo marxista cuando, (justamente) dentro del Partido Comunista, Althusser dirigió un contraataque desde la izquierda contra el humanismo marxista, que él identificaba tanto con Sartre como con la derecha del PCF. Hasta cierto punto, su ataque contra aquél puede verse como un modo de alcanzar a ésta. La estrategia de Althusser consistía en recuperar un marxismo leninista (es decir, revolucionario) clásico, desviando la atención de los *Escritos de juventud* de Marx para volver a dirigirla hacia el Marx maduro de *El Capital*. En verdad, tal y como observa Elliott, Althusser llevó a cabo su célebre «regreso a Marx» a través de un giro hacia Mao, yendo más allá del marxismo europeo en su conjunto.[39]

---

38 David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, Londres, Hutchinson, 1993, pp. 434-435 [ed. cast.: *Las vidas de Michel Foucault*, trad. de Cármen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1994].

39 Cfr. G. Elliott, *Althusser, The Detour of Theory*, *op. cit.*, p. 33.

No obstante, Althusser presentó sus ideas maoístas de un modo relativamente encubierto y furtivo, ya que su maoísmo suponía estar bajo la constante amenaza de expulsión del PCF, ferozmente antimaoísta, y al que aún pertenecía. Althusser no tenía tiempo para individuos que se posicionaban como «intelectuales marginales» exteriores a las organizaciones de partido de la política real. Su modelo aquí era el de Antonio Gramsci —y Mao.

Junto con el cambio del agente revolucionario del obrero industrial al campesinado, la innovación política central de Mao estribaba en el énfasis que ponía en la revolución como resultado de la lucha de las bases populares. Este popularismo le llevó al concepto de línea de masas, al compromiso de acabar con la jerarquía y el elitismo, ya fuera de la burguesía o del partido, a la necesidad de abrir el debate («que florezcan cien flores») y a la crítica de la encarnación y perpetuación de la ideología por medio de las instituciones culturales. Al poner en marcha la Revolución Cultural, Mao defendió la importancia del papel de la cultura por encima y más allá de la economía, la necesidad de cambiar tanto la superestructura como la base para poner en cuestión la hegemonía de la ideología burguesa, que había logrado perpetuarse incluso bajo el comunismo. La revolución cultural suponía una revolución permanente contra los elementos de ideología burguesa residual que se mantenían en la superestructura.[40] Al trasladarse a Occidente, la revolución cultural nunca se teorizó lo suficiente desde el punto de vista de las repercusiones de las diferencias de su función en una sociedad más preque postrevolucionaria. Sin embargo, la puesta en cuestión de las ortodoxias culturales y el énfasis en temas como el de los derechos de los trabajadores inmigrantes, combinados con la necesidad de autocrítica política y cultural, contribuyeron a facilitar ese momento de revisión en el que los intelectuales miraron a Occidente desde fuera, como primer paso en un largo proceso de disolución de su hegemonía. A este respecto hay otro aspecto de la práctica política de Mao en el que Althusser no hizo hincapié, pero que ha tenido una particular importancia en relación con el impulso de la teoría crítica del desarrollo y de los nuevos movimientos sociales: el énfasis en un desarrollo realizado a través del aprendizaje de la cultura popular y de sus propios sistemas de conocimiento, así como del uso del conocimiento local y de los recursos locales, en lugar de la importación de modelos económicos y tecnologías occidentales a entornos en los que resultan insostenibles.

Mao sostenía que la dinámica específica de cada sociedad se desarrollaba también de acuerdo con tiempos propios particulares. Esta perspectiva fue central para la crítica que hizo Althusser de la vuelta del humanismo

40 Acerca del propio análisis de Althusser de la Revolución Cultural, véase Louis Althusser, «Sur la révolution culturelle», en *Cahiers Marxistes-Leninistes*, núm. 14, 1966, pp. 5-16.

marxista después de la II Guerra Mundial a un historicismo basado en la visión de la historia de Hegel, cuyo eurocentrismo es ahora por todos conocido. La descripción que daba Hegel de las sociedades no europeas como sociedades «sin una historia», observaba Althusser, era «estrictamente hablando una apreciación sin sentido». *White Mythologies* arranca con el argumento de Althusser de que el marxismo no constituye una forma de historicismo, como primer paso para el desarrollo de sus conceptos relativos a los diferentes tipos de historia. Recurriendo al texto de Mao «Sobre la contradicción» (1937), Althusser había deshecho el idealismo del historicismo marxista con su dialéctica hegeliana como motor dinámico de una historia que avanzaba hacia su final predeterminado. Este ensayo, de acuerdo con Althusser, ofrecía la explicación más completa de la especificidad de la dialéctica marxista.[41] Desarrollando la compleja explicación de Mao de la distinción entre contradicciones primarias y secundarias en la del desarrollo desigual y las contradicciones sobredeterminadas, Althusser sustituyó la concepción dialéctica de la historia, rigidizada y ortodoxa, por una de tipo pluralista. Pese a la importancia de este cambio, sin embargo, esta concepción pluralista no dejaba de ser dialéctica. Siguiendo a Mao, nuestro autor sostenía que, en cada momento, la sociedad está dividida por una proliferación de contradicciones desiguales y sobredeterminadas que proceden de dentro y de fuera y eso es lo que mantiene su dinamismo. La sociedad, venía a sugerir Althusser, supone una «*pluralidad* de niveles» de prácticas diferentes que son relativamente autónomas entre sí. En la medida en que cada uno posee su propio «*tiempo peculiar*», «la especificidad de estos tiempos e historias es por lo tanto *diferencial*».[42] Ante una multiplicidad de contradicciones, la cuestión política fundamental pasa a consistir en el aislamiento de la contradicción principal entre las muchas que hay en un momento estratégico.

De acuerdo con Maciocchi, Althusser sostenía que los dos conceptos dominantes en el marxismo de Mao eran los de «diferencia» y «desigualdad» y que ambos constituyeron temas recurrentes en su propia obra.[43] Aunque en algunos aspectos anticipado por Gramsci y, sin duda, por Bachelard, la relectura que Althusser hacía de Marx a través de Mao abría explícitamente, por primera vez en la teoría marxista, la posibilidad de historias diferenciadas, en lugar de dar por sentada una única narración basada en Europa. Habría que recalcar que Althusser logró esto sin transformar

41 Louis Althusser, *For Marx*, trad. al inglés de Ben Brewster, Londres, Allen Lane, 1969, p. 182.

42 Louis Althusser y Etienne Balibar, *Reading Capital*, trad. al inglés de Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1970, pp. 207, 99-100 [ed. cast.: *Para leer "El Capital"*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985].

43 Maria Antonietta Macciocchi, *Daily Life in Revolutionary China*, Nueva York, Monthly Review Press, 1972, p. 481; G. Elliott, *Althusser, The Detour of Theory*, *op. cit.*, pp. 153-154, np.

la dialéctica en un campo indiferenciado de diferencia.[44] Nuestro autor sostenía que, aunque las historias funcionaban de manera diacrónica, al mismo tiempo no coincidían necesariamente con la misma dinámica interna de cada sociedad. En particular, sugería que la conquista colonial producía tiempos disyuntivos, de modo que la historia colonial se formaba a partir de los intervalos temporales de temporalidades diferentes:

> [El acontecimiento de la conquista colonial] forma parte, como es evidente, de la *diacronía* de esas sociedades, puesto que determina —de manera más o menos brutal— una transformación en sus modos de producción: pero no forma parte de la *dinámica* de estas sociedades. Este acontecimiento en su historia se produce *en el tiempo de su diacronía sin producirse en el tiempo de su dinámica*: un ejemplo límite que pone de manifiesto la diferencia conceptual entre ambos tiempos y la necesidad de pensar su articulación.[45]

Cabría considerar que muchas explicaciones postcoloniales de las complejas relaciones de la historia con la temporalidad derivan de esta breve observación.

La reacción de Althusser con Mao dio lugar a un desarrollo teórico de inmensa sofisticación que, por primera vez, incorporaba seriamente elementos de la teoría marxista no occidental en el pensamiento occidental dominante, en particular, los conceptos clave de diferencia y desigualdad. Su crítica maoísta de la superestructura ideológica, noción desarrollada junto a las explicaciones economicistas como centro de la práctica revolucionaria, fue uno de los factores que dio impulso al «giro cultural» que muchas disciplinas académicas experimentaron en las últimas décadas del siglo XX. Sin embargo, la principal inspiración teórica de la crítica cultural que se desarrolló con posterioridad se encontraba en Gramsci. Este paso a Gramsci estuvo alentado por el creciente consenso en torno a la idea de que, pese a todas sus importantes innovaciones y aperturas teóricas, la obra de Althusser no estaba, en sí misma, totalmente exenta de problemas. En *White Mythologies*, sugiero que muchas de las críticas influyentes contemporáneas de Althusser no eran de por sí menos problemáticas. Con todo, desde mi

---

44 Aunque Althusser era crítico con Gramsci, estaba claramente influido por sus ideas sobre la ideología, la hegemonía y la historia. A través de su crítica de Croce, Gramsci también abrió espacio para la diferencia de historias particulares y para la consideración del estadio hasta el cual el propio contexto social, cultural y geográfico de una sociedad determinaría sus perspectivas históricas [Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere* III, edición de Valentino Gerratana, Turín, Einaudi, 1975, pp. 1722-1723, 2277-2294 (ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1981-1999)]. Véase también Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought. Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 116.

45 L. Althusser y E. Balibar, *Reading Capital*, *op. cit.*, p. 301. Cursiva en el original.

punto de vista, resulta igual de significativa la ambivalencia de la postura pública de nuestro autor hacia las luchas del Tercer Mundo. Por un lado, Althusser recalcaba la continuidad entre los movimientos socialistas revolucionarios de todo el mundo a lo largo del siglo XX y estaba hasta dispuesto a admitir, pese a sus propias críticas, que «incluso hoy, este "humanismo" y este "historicismo" encuentran ecos genuinamente revolucionarios en las luchas políticas libradas por los pueblos del Tercer Mundo para conquistar y defender su independencia política y ponerse en el camino del socialismo».[46] Por otro lado, pese a esta concesión teórica a las luchas revolucionarias «genuinas» del Tercer Mundo, Althusser criticaba a Sartre por su simpatía hacia la adhesión general de Fanon a la causa de los condenados de la tierra. A juicio de Althusser, esta simpatía humanista no era en verdad sino un medio a través del cual Sartre negociaba las contradicciones de su propia posición:

> Tal vez sea éste el problema más profundo de Sartre. Está plenamente presente en su doble tesis de que el marxismo es la «filosofía inigualable de nuestro tiempo» y, sin embargo, ninguna obra literaria o filosófica merece el esfuerzo de una hora en comparación con los sufrimientos de un pobre infeliz reducido por la explotación imperialista al hambre y la agonía.

Althusser considera la «doble declaración de fe [de Sartre], por un lado, en una idea de marxismo, por otro, en la causa de todos los explotados» como algo manifiestamente contradictorio. Su «exaltación de la libertad humana» equivale a una estrategia interesada gracias a la cual:

> Al comprometerse libremente con su lucha, puede estar en íntima comunión con la libertad de todos los oprimidos, que han estado luchando siempre por un poco de luz humana desde la larga y olvidada noche de las revueltas de esclavos.[47]

Althusser deja claro, de este modo, que su marxismo se contrapone directamente al compromiso más general de Sartre y Fanon con la libertad para los pueblos del Tercer Mundo frente a la explotación y la opresión. Tal y como recalca en su análisis de los acontecimientos de mayo del '68 (que no obstante Althusser caracteriza como «el *acontecimiento más significativo en la historia*

---

46 *Ibid.*, p. 141; véase, Louis Althusser, *Montesquieu, Rousseau, Marx. Politics and History*, trad. al inglés de Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1972, p. 165.

47 L. Althusser y E. Balibar, *Reading Capital*, *op. cit.*, p. 142. Merece la pena observar que Michael Sprinker (*Imaginary Relations. Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1987, p. 176) cita la crítica que Althusser dirige a Sartre sin manifestar ninguna inquietud por sus implicaciones.

occidental desde la Resistencia y la victoria sobre el Nazismo»), en último término, los obreros siguen siendo la única clase revolucionaria y los únicos agentes posibles de la revolución.[48] Para Althusser, las luchas del Tercer Mundo sólo son «genuinas» o legítimas si parecen ajustarse al modelo establecido del PCF.

Las simpatías un tanto ambivalentes de Althusser en relación con la lucha del Tercer Mundo aparecen de manera indirecta en sus discusiones de historia. Su oposición al historicismo no significa, tal y como han supuesto algunos con ingenuidad, que rechace la historia como tal. De hecho, sostiene que el mayor logro de Marx fue inaugurar el tercer gran «continente científico» (después de las matemáticas y la física), el de la historia. Tras haber recurrido a esta metáfora, Althusser describe la ciencia de la historia de Marx como un continente que ha sido ocupado por pobladores colonos ilegítimos:

> Un continente, en el sentido de esta metáfora, nunca está vacío: siempre está ya «ocupado» por varias y variadas disciplinas, más o menos ideológicas, que no saben que pertenecen a ese «continente». Por ejemplo, antes de Marx, el continente de la Historia estaba ocupado por las filosofías de la historia, por la economía política, etc. La inauguración de un continente por una ciencia continental no sólo cuestiona los derechos y pretensiones de los anteriores ocupantes, también reestructura por completo la antigua configuración del «continente».[49]

A medida que se despliega la metáfora de Althusser, las disciplinas históricas previas a Marx adoptan la posición de colonos en ese continente «inaugurado» por la ruptura epistemológica que Marx operó al formular la nueva teoría de la historia cien años antes. Sin embargo, este descubrimiento casi no obtiene reconocimiento:

> Para nuestra vergüenza, los intelectuales ni siquiera sospechan la existencia de esta colonia, salvo para anexionársela y explotarla como una colonia común.
>
> Debemos reconocer y explorar este continente, liberarlo de sus ocupantes. Para interpretarlo, basta con seguir los pasos de quienes lo visitaron antes que nosotros, hace cien años: los militantes revolucionarios de la lucha de clases. Debemos aprender con ellos lo que ellos ya saben. Con esta condición, también nosotros podremos hacer descubrimientos en él, descubrimiento de ese tipo, tal y como Marx anunció en 1845: que ayudan no a «interpretar» el mundo, sino a cambiarlo.[50]

---

48 Maria Antonietta Macciocchi, *Letters from Inside the Italian Communist Party to Louis Althusser*, trad. al inglés de Stephen M. Hellman, Londres, NLB, 1973, pp. 320 (cursiva de Althusser), 303.

49 L. Althusser, *Montesquieu, Rousseau, Marx. Politics and History*, *op. cit.*, p. 166.

50 *Ibidem*, p. 186.

Esta afirmación se ha convertido en una extraña metáfora de liberación. Los marxistas del presente deben liberar el continente de sus ocupantes ilegítimos, siguiendo a los militantes revolucionarios que fueron allí con Marx, cien años antes, como un grupo de vanguardia. La evidente analogía que ronda la cabeza de Althusser parece ser la de Argelia, invadida por los franceses apenas quince años antes de 1845, y finalmente anexionada en 1834. Althusser distingue entre la anexión y explotación de una «colonia común» y una colonia «liberada» para la construcción del socialismo a través de un reconocimiento y una exploración del continente por lo que es —la ciencia de la historia. Lo extraño de la metáfora es que Althusser invoca la topografía del continente pero nunca a sus habitantes autóctonos. Los nuevos libertadores parecen ser mejores exploradores, mejores científicos de la historia, casi, de hecho, una segunda ola de colonos.

El texto de Althusser parece requerir aquí nada menos que una lectura sintomática (*lecture symptomale*), «construir lo problemático, el inconsciente del texto», ese tipo de lectura que el propio Althusser inventó. Althusser mismo provenía de una familia argelina *colon* [colona] y, tal y como ya se ha comentado, el PCF, al que Althusser se afilió en 1948 y al que se mantuvo sumamente leal, tenía una historia de resistencia a la lucha de liberación en Indochina, cuando estuvo en el gobierno, además de defender la idea de una *Algérie française* a lo largo de toda la guerra de independencia. Por este motivo, principalmente, Sartre había rehusado a afiliarse al Partido. Althusser había visto con buenos ojos la lucha anticolonial/imperial de Indochina, en virtud de su carácter socialista, pero aquí parece seguir dando vueltas imaginativamente a la imagen de una reconstrucción de Argelia no para los propios argelinos, sino para una nueva cohorte de colonos.[51]

Estas contradicciones sobredeterminadas nos dejan un marxismo althusseriano problemático desde el punto de vista de su relación con el Tercer Mundo y la lucha antiimperial. Por un lado, Althusser infiltra nociones maoístas populistas y radicales en el elitismo dirigista de la teoría marxista, invoca un discurso teórico nuevo, más abierto, y se alinea con la historia de las «revoluciones socialistas» y de la «lucha revolucionaria» en todo el mundo. Por otro, desdeña las identificaciones humanistas de Sartre con los condenados de la tierra y reduce las luchas antiimperiales de los intelectuales y los estudiantes a un papel subordinado. Lo que Althusser no reconoció es que los lugares apasionados de la calle donde intelectuales y estudiantes se organizaban y debatían estos temas, inmersos en la miscelánea del Barrio Latino,

51 En este contexto, resulta llamativo que en el pasaje de «La crisis del marxismo» citado más abajo, Althusser califique Argelia de derrota y Vietnam de victoria.

se convertirían también, simbólicamente, en un espacio subalterno que exigía la llegada del postcolonialismo y el giro hacia la transculturación del marxismo fuera del escenario europeo. Éstos fueron emplazamientos radicales, inerradicables, para la formación de mi propia identidad política, en París, en mayo de 1968. Espacios ya no blanqueados por esa blancura implacable.

«La audacia de mayo del '68»: del foco y el Poqo al Poco

Es posible que las guerras de Indochina, Argelia y Vietnam proporcionaran el impulso de gran parte de la teoría disidente que surgió en París, pero con el tiempo ese trabajo de deconstrucción necesitó construir de nuevo un lazo más directo con las formaciones históricas de la lucha anticolonial. De modo que vuelvo, con *White Mythologies*, a la Habana, sede de la Conferencia Tricontinental de 1966. En muchos sentidos, el lenguaje y la política de la Tricontinental, una estrategia global para contrarrestar las estrategias globales del imperialismo, resultaron durante mucho tiempo un tanto anticuados y anacrónicos. En la actualidad parecen siniestramente contemporáneos. La preocupación primordial de los delegados de los países y los movimientos de liberación de todo el mundo era cómo responder a la agresividad militar del imperialismo estadounidense y de qué modo contenerla.

Al mismo tiempo, la Habana me permite entender hoy cómo el marxismo se desarrolló como un instrumento de lucha revolucionaria en diferentes sentidos. La Conferencia Tricontinental logró reunir a una oposición de izquierdas global, en la que los cubanos negociaban con habilidad diferencias sino-soviéticas. Oficialmente alineada con los soviéticos y financiada por ellos, la conferencia oficial, en sí misma, complació a los propios soviéticos, debatiendo largo y tendido las estrategias de lucha pacífica, en contraposición con la lucha armada. Sin embargo, entre bastidores, los cubanos aprovecharon la ocasión para cultivar a los grupos más radicales, con la intención de crear nuevos *focos* guerrilleros en América Latina.[52] Era evidente para todos que el espíritu reinante y la fuerza motriz de la conferencia estaban encarnados en su ausencia más notoria: la del Che Guevara.[53]

---

52 *Foco* es el nombre que dio Guevara al grupo guerrillero independiente que se creaba como centro de operaciones militares en el campo, para trabajar entre el campesinado: «La guerrilla es un núcleo armado, la vanguardia de combate del pueblo» (E. Che Guevara, *Guerrilla Warfare*, *op. cit.*, p. 10).

53 J. L. Anderson, *Che Guevara. A Revolutionary Life*, *op. cit.*, p. 684.

Esto se hizo público un año después, cuando la nueva publicación fundada por la conferencia, la *Tricontinental*, incluyó en su primer número, a modo de encarte especial, el «Mensaje a la Tricontinental» del Che, un llamamiento abierto a la insurrección antiimperialista en todo el globo: «Cread dos, tres, muchos Vietnams [...]».[54]

Los problemas de la teoría del *foquismo* de Guevara y Debray como estrategia de insurrección revolucionaria militar se han enumerado repetidas veces.[55] Menos frecuentes han sido las ocasiones en que se ha reconocido que la base local-transnacional del *foco* anticipó la estructura de muchos movimientos radicales de la globalización. Más allá de la precipitación con la que se la rechazara en uno u otro lugar, no hay duda, ciertamente, de que la práctica del *foquismo* no pudo establecerse con éxito en todas partes. Si hubo algún error de cálculo fruto del prestigio de la lucha armada en aquel periodo fue, una vez más, su tendencia a universalizar las condiciones de lucha —tanto en el Tercer Mundo como en Europa y Estados Unidos (los Panteras Negras). Las luchas de liberación nacional produjeron movimientos políticos radicales en Occidente que intentaron emular los métodos de la lucha guerrillera anticolonial, como fue el caso de los *Gruppi de Azione Partigiana* (GAP), las *Brigate Rosse* y *Potere Operaio*, dirigido por Antonio Negri, en Italia; de la Banda Baader-Meinhof y la Fracción del Ejército Rojo, en Alemania; de la Lucha Popular Revolucionaria (ELA) griega y del Grupo de Resistencia Antifascista Primero de Octubre (GRAPO) español. Estos grupos cometieron el error de la Tercera Internacional a la inversa: intentaron universalizar el modelo del combate guerrillero de las luchas anticoloniales en Europa occidental. Pero Alemania occidental no era ni Vietnam del Sur ni Uruguay. La ausencia de este tipo de grupos terroristas en Francia, cabe advertir, fue en parte resultado de la presencia de Sartre entre los maoístas militantes y de su reiteración de la importante distinción moral entre la violencia que brota orgánicamente de los grupos explotados y la violencia emprendida por grupos sectarios aislados que no han surgido de la política de la comunidad.[56] La distinción de Sartre sugiere que las razones del vínculo entre los movimientos guerrilleros europeos y no europeos partían de una analogía falsa. A primera vista, la conexión no era del todo inverosímil: ambos tenían sus orígenes en organizaciones de resistencia formadas durante la

---

54 Ernesto Che Guevara, «Mensaje a la Tricontinental», en *Tricontinental*, suplemento especial, 1967.

55 E. Che Guevara, *Guerrilla Warfare*, *op. cit*. Para un resumen de las críticas a la teoría del *foquismo*, véase Matt D. Childs, «An Historical Critique of the Emergence and Evolution of Ernesto Che Guevara's *Foco* Theory», en *Journal of Latin American Studies*, núm. 27 (3), 1995, pp. 593-624.

56 Michael Scriven, *Jean-Paul Sartre. Politics and Culture in Postwar France*, Basingstoke, Macmillan, 1999, pp. 73-78.

II Guerra Mundial, en Europa y en las colonias. Sin embargo, mientras que la resistencia antinazi de Europa podía definirse como un movimiento orgánico, organizaciones como las Brigadas Rojas no eran desde luego el producto orgánico de sus comunidades y no dejaron de ser organizaciones sectarias aisladas.

En las colonias, por el contrario, los movimientos de resistencia que se iniciaron durante la II Guerra Mundial eran ya luchas anticoloniales, desarrolladas inicialmente en China, India, Indochina y Malasia. Esta forma de resistencia militante se extendió a continuación a Argelia, América Latina y, al final, a toda África meridional. En la propia Sudáfrica, tras los tiroteos de Sharpeville en 1960, tanto el ANC como el PAC anunciaron el paso de una estrategia de desobediencia civil gandhiana a la lucha armada. Las alas militares del ANC y el PAC, Umkonto y Poqo, se asociaron enseguida a los soviéticos y a los chinos respectivamente. Umkonto tuvo mucho más éxito y, en muchos sentidos, el antirracialismo del ANC (en la práctica, un tipo de antiesencialismo estratégico) lo colocó mucho más cerca de las posiciones postcoloniales. Por otro lado, la alianza del ANC con el Partido Comunista Sudafricano no reformado (y su alejamiento de los principios socialistas ahora que está en el poder) recuerda también sus difíciles relaciones con la ortodoxia comunista a todos aquellos implicados en los Estudios Postcoloniales, o los *Poco*, tal y como se les conoce comúnmente. Aunque el significado en castellano de la palabra «poco» evoca las filiaciones subalternas del postcolonialismo, la identificación subalterna maoísta que caracterizaba al Poqo del PAC parece en cierto sentido asombrosamente apropiada desde el punto de vista ideológico para cualquier explicación de lo que cabría denominar el ala política más activista del postcolonialismo. Contra quienes reprueban su política en comparación con la de las luchas de liberación, los *Poco* pueden hallar referencias políticas impecables en el Poqo —como dice Lacan, el significante nunca nos deja escapar. Llegados a este punto, se hace asimismo difícil resistirse a invocar el centro de irradiación de la teoría del *foco* y del *foquismo* de Guevara y Debray e, inspirándose en estos precursores históricos hispánicos y xosas, caracterizar el tipo de postcolonialismo tricontinental políticamente comprometido que defiendo, y admiro en otros, como *poquismo*.

Los teóricos principales de la lucha armada fueron Mao, Giap, Lin Piao y Guevara.[57] La guerra de guerrillas encarnaba la imagen seductora y poderosa de una modalidad de lucha política triunfante, empleada heroicamente

---

57 Mao Zedong, *On Guerrilla Warfare*, trad. al inglés de Samuel B. Griffith, Nueva York, Praeger, 1961; General Vo Nguyen Giap, *People's War People's Army. The Viet Công Insurrection Manual for Underdeveloped Countries*, Nueva York, Praeger, 1962; L. Piao, *Long Live the Victory of People's War*, *op. cit*.

contra todo pronóstico por los pueblos subalternos del Tercer Mundo contra las fuerzas del imperialismo y en la que los militantes maoístas se movían como pez en el agua entre unas masas favorables a su causa. El «poquismo», sin embargo, no es un producto directo de la filosofía de la lucha armada: a pesar de su propia masculinidad gramatical, el sustantivo también señala la importancia de otras formas generizadas de lucha. La lucha armada, por sí sola, no constituye sino un aspecto de sus orígenes, por el simple motivo de que la lucha armada nunca funciona sola: siempre incorporó o funcionó junto a otros tipos de lucha en una versión anticolonial de la estrategia del poli malo y el poli bueno. (En 1930, en India, por ejemplo, la administración colonial británica tuvo que enfrentarse tanto al acontecimiento mediático internacional de corte pacífico que suponía la Marcha de la Sal de Gandhi como a las tácticas revolucionarias militantes representadas por el ataque al arsenal británico de Chittagong.)[58] Hasta revolucionarios de la línea armada dura como Guevara emprendieron en todo momento reformas sociales (educación, redistribución de la tierra, atención médica, derechos de las mujeres) durante sus campañas militares y confiaron en la posibilidad de crear movimientos sociales de masas por el camino. «El deber de todo revolucionario es hacer la revolución». Pero, ¿qué tipo de revolución?

1965. Otra imagen de la Habana: el editor radical Giangiacomo Feltrinelli (más tarde una de las figuras detrás de los GAP) empieza a visitar a Fidel Castro. Juegan juntos al baloncesto. Una noche, Feltrinelli le va a visitar y Castro le hace unos spaghetti. Hablan a lo largo de toda la noche de Vietnam, los revolucionarios latinoamericanos, la lucha contra el imperialismo estadounidense. Diez días más tarde, Feltrinelli toma notas para las «preguntas que hacer a Fidel». Su primera pregunta: «¿Por qué está tan en contra de los intelectuales homosexuales?».[59]

Los movimientos de liberación siempre negociaron todo un abanico de tácticas de resistencia civil y militante, entre la lucha armada y el *satyagraha* de Gandhi. Tal y como recalcaron siempre el ANC, Fanon y Guevara, en todo movimiento de liberación la lucha armada era una medida a utilizar como último recurso. A lo largo del siglo, las luchas anticoloniales habían desarrollado todo tipo de estrategias diferentes, en un principio como «armas de los débiles», que es posible asociar más directamente con el fenómeno contemporáneo de los nuevos movimientos sociales. Junto con los movimientos de liberación más machistas basados en la lucha armada, movimientos de liberación «patriarcal» decididos a hacerse con el aparato

---

[58] R. J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, *op. cit.*, pp. 296-297.

[59] Carlo Feltrinelli, *Senior Service*, Londres, Granta Books, 2001, p. 327 [ed. cast.: *Senior Service. Guía de un editor*, trad. de Mercedes Corral, Barcelona, Tusquets, 2001].

estatal colonial o autocrático, es posible encontrar también lo que cabría denominar movimientos de liberación matriarcales y generadores, que centraron sus esfuerzos en transformar el tejido político-social más amplio de la sociedad civil a través de nuevas formas de democracia participativa. Estos movimientos de masas constituyeron asimismo un precursor fundamental de la teoría postcolonial, que se pierde por completo cuando toda la atención se dirige a las guerras de liberación nacional: el *poquismo* es fruto de ambos. Este tipo de movimientos populares de desobediencia civil se remontan a Gandhi en Sudáfrica y a campañas anteriores, como la de las sufragistas e incluso el movimiento contra el comercio de esclavos. Más tarde se trasladarían a India de la mano de Gandhi, serían emulados con éxito en el África anglófona, también entre los pacifistas en Europa (por ejemplo, en la Campaña por el Desarme Nuclear y el movimiento antiapartheid), así como en el Movimiento por los Derechos Civiles estadounidense. Esta tradición de resistencia es la que daría paso a los denominados «nuevos movimientos sociales» en todo el planeta.

Como era de esperar, quienes más atención han recibido han sido los nuevos movimientos sociales de Europa y Estados Unidos; pero estos movimientos no hacen sino emplear estrategias y formas de desobediencia civil —sentadas, boicots, ocupaciones, marchas— que desarrollaron su «fuerza moral» al calor de las luchas anticoloniales. Los nuevos movimientos sociales se distinguen de los «viejos» movimientos sociales por la medida en que amplían el campo de lo político, sosteniendo que el planteamiento verticalista del partido como élite, propio del Partido Comunista y de la vieja izquierda, es fundamentalmente paternalista y antidemocrático. Estos movimientos subalternos de base actúan fuera de las esferas políticas ortodoxas y se centran en temas que los partidos convencionales han desatendido y se han negado a afrontar. Sin duda, recibieron inspiración de las luchas y guerras de liberación, pero también tuvieron inspiración para definir su política en términos más amplios y desarrollar sus formas de liberación como movimientos sociales de masas: liberación de las mujeres, liberación *gay*, liberación sexual, liberación chicana, liberación negra, liberación *dalit*, liberación de los indios estadounidenses, liberación animal, teología de la liberación. Encontramos un momento sintomático de su desarrollo en 1973, dos años después de la entrada de China en Naciones Unidas y de la misteriosa muerte de Lin Piao, que acarreó el abandono por parte de la propia China de su postura política de apoyo internacionalista a los movimientos anticoloniales. En este periodo, Sartre, tras haber dirigido la publicación maoísta militante *La Cause du peuple*, se había metido en la fundación de un nuevo periódico radical con el nombre simple y amplio de *Libération*. *Libération* se fundó a partir de la percepción de que hasta la política de la Revolución Cultural conservaba un sentido demasiado estrecho de las fronteras de lo

político. Trataba de desarrollar ideas libertarias antijerárquicas, en particular en relación con el feminismo y la sexualidad, las contraculturas de la modernidad, la ecología, etc.[60] Con este giro sintomático y con el desplazamiento característico de la lucha armada a la política de los nuevos movimientos sociales tras la independencia, se produjo una importante trasmutación en la política del postcolonialismo: la descomposición de la distinción entre las formas de activismo radical en el Primer y el Tercer Mundo.

En una intervención sorprendentemente franca realizada en la conferencia de *Il Manifesto* en Venecia en 1977, Althusser reconoció la crisis del marxismo que estos desarrollos políticos señalaban. Su opinión, sin embargo, era que «algo esencial y vivo puede liberarse gracias a esta crisis y en esta crisis». El optimismo de Althusser se basaba en la fuerza de los nuevos movimientos sociales de masas que florecían fuera de las organizaciones tradicionales de partido y que estaban inaugurando nuevas potencialidades históricas, abriendo a la fuerza una brecha en la «historia hermética» del propio marxismo y ofreciendo «una liberación y una renovación posibles». Althusser apuntó que, gracias a:

> Las reiteradas incursiones [del movimiento de masas] fuera de los caminos trillados (como las del Frente Popular y la Resistencia), a sus derrotas y sus victorias también (Argelia, Vietnam) y, por último, gracias a la audacia de mayo del ‘68 en Francia, en Checoslovaquia, y a las luchas en otras regiones del mundo, se apartan los obstáculos acumulados y se ofrece al marxismo en crisis una verdadera oportunidad de liberación.

Si semejante renovación del marxismo era posible, alegó Althusser, era gracias al desarrollo del:

> Movimiento de masas que, trascendiendo la distinción tradicional entre sindicato y partido, permitirá el desarrollo de iniciativas populares que, en líneas generales, no acaban de encajar en la división entre las esferas económica y política (ni siquiera en ambas «sumadas») [...] estamos viendo como cada vez más movimientos populares de masas surgen por sí solos, fuera de los sindicatos y partidos, aportando —o siendo capaces de aportar— algo indispensable a la lucha.[61]

---

60 J.-P. Sartre, «On Maoism. An Interview with Jean-Paul Sartre», *op. cit.*, pp. 37-40. Véase, *Theory*, Nueva York, Praeger, 1981.

61 L. Althusser, «The Crisis of Marxism», *op. cit.*, pp. 229, 231, 236.

Dice mucho de Althusser que, pese a ser un pensador de la alta teoría, fuera capaz de reconocer el panorama político contemporáneo cambiante y responder a él positivamente, admitiendo la desintegración de los viejos movimientos sociales, dirigidos por el frente de liberación nacional o el partido; movimientos que se habían concentrado de manera demasiado exclusiva en la conquista del poder del Estado. Aun cuando lo lograron, los peligros y desventajas del poder estatal centralizado no desaparecieron, con independencia de quien lo controlara, y tendieron a traducirse en la disolución de toda distinción entre Estado y sociedad civil o, en el peor de los escenarios, en la fusión del Estado con el partido. En los últimos veinticinco años, incluso en países que todavía luchan contra el colonialismo, como Palestina, la organización política ha empezado a adoptar cada vez más claramente la forma de nuevos movimientos sociales con raíces más populistas, movimientos organizados por la propia gente, que a menudo le lleva la delantera a los políticos desde el punto de vista político —de modo que la sociedad civil se hace cargo de la oposición al Estado y de su regulación a través del poder de instituciones de democracia popular. En los análisis académicos, ha predominado la tendencia a definir los nuevos movimientos sociales desde el punto de vista de las culturas alternativas occidentales de la sociedad postindustrial (postindustrial en Occidente, un concepto que, desde luego, debería suponer de inmediato su corolario, la industrialización del resto del mundo). Sin embargo, su inspiración procede del Sur, de la tradición militante de Fanon, Guevara y Mao, así como de formas más gandhianas de resistencia anticolonial por medio de la desobediencia civil de masas, ajustadas a las condiciones locales de la situación política a la que se enfrentan. Algunos de los movimientos más importantes se han desarrollado en países como India, Sudáfrica, Brasil, México y Nicaragua.[62] Los movimientos sociales del Sur son diferentes en la medida en que son en su mayoría socialistas, en ocasiones también islamistas, en lugar de anarquistas o simplemente anticapitalistas, y en la medida en que su base es social y no individual. La política postcolonial puede identificarse no con los nuevos movimientos sociales en general (que de por sí no expresan necesariamente objetivos políticos socialistas), sino con los movimientos tricontinentales socialistas que se organizan en torno a valores comunitarios.

Los primeros en expresar las conexiones entre los nuevos movimientos sociales y los avances *teóricos* contemporáneos en Europa (en particular, aquellos desarrollados a partir de la temprana descripción de Althusser de la sociedad como una pluralidad de prácticas diferenciales) fueron Ernesto

---

62 Véase Dan Connell, *Rethinking Revolution. New Strategies for Democracy and Social Justice. The Experiences of Eritrea, South Africa, Palestine, and Nicaragua*, The Red Sea Press, Lawrenceville (N.J.), 2002; Ponna Wignaraja (ed.), *New Social Movements in the South. Empowering the People*, Londres, Zed Books, 1993.

Laclau y Chantal Mouffe en 1985, en su libro *Hegemonía y estrategia socialista*.[63] En ese libro, Laclau y Mouffe no establecen sino lazos tangenciales con el «mundo periférico», pero el propio Laclau traza esta conexión en un ensayo publicado aquel mismo año respecto de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos.[64] En este ensayo, Laclau recalca el eurocentrismo del modelo universal de análisis de clase del marxismo y llama la atención sobre los modos en los que, hoy en día:

> Lo político deja de ser un *nivel* de lo social y se convierte en una *dimensión* que está presente, en mayor o menor medida, en toda práctica social [...] Los nuevos movimientos sociales se han caracterizado por una creciente politización de la vida social (recuerden el lema feminista, «lo personal es político»); pero a la vez es precisamente esto lo que ha hecho añicos la visión de lo político como un espacio cerrado y homogéneo.[65]

La pluralidad e inestabilidad de lo social y la diversificación de espacios políticos que hay detrás de los nuevos movimientos sociales, defiende Laclau, transforman el papel del imaginario político.

> Las movilizaciones políticas ya no se basan en un modelo de sociedad total, ni en la cristalización en términos de equivalencia de un único conflicto que divide la totalidad de lo social en dos campos, sino en una pluralidad de exigencias concretas que lleva a una proliferación de espacios políticos.[66]

El imaginario político contemporáneo ya no intenta cerrar lo social, sino que desarrolla formas contingentes de articulación entre las diferentes exigencias políticas —un proceso que Laclau y Mouffe describen como hegemonía. El concepto de hegemonía, aunque derivado teóricamente de Gramsci, en su énfasis en la contingencia de determinados aspectos, se parece también a la estructura del Frente de Liberación Nacional anticolonial, que reunía a diferentes grupos a lo largo de una línea política específica contra un opresor común. Hoy en día, podemos ver operar un nuevo tipo de imaginario político, activo en las manifestaciones de Porto Alegre o Génova,

---

63 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia,* Madrid, Siglo XXI, 1987].

64 *Ibidem*, p. 62; Ernesto Laclau, «New Social Movements and the Plurality of the Social», en David Slater (ed.), *New Social Movements and the State in Latin America*, Amsterdam, CEDLA, 1985, pp. 27-42.

65 *Ibidem*, pp. 29-30. Cursiva en el original.

66 *Ibidem*, p. 41.

donde los diferentes grupos de los nuevos movimientos sociales desarrollan lo que Laclau y Mouffe teorizan, recurriendo a Lacan, como *puntos de capitón* de nodos sobredeterminados a través de los cuales los diferentes grupos conectan y articulan sus luchas particulares.[67] Esto es fácil de apreciar visualmente en el uso generalizado de dos imágenes universales de la nueva izquierda postcolonial: junto a los tradicionales hoz y martillo o a las imágenes de Marx o Lenin, los manifestantes de la actualidad exhiben de manera más visible que antes las imágenes del Che Guevara y de la bandera palestina —ambas convertidas en símbolos militantes universales de la lucha postcolonial contra la opresión.

La articulación teórica que Laclau y Mouffe hacen de la política de los nuevos movimientos sociales no teoriza de manera adecuada su procedencia mayoritariamente del Sur. Teniendo esto presente, no propongo alinear el postcolonialismo con su «postmarxismo», sino definirlo más bien como un marxismo transculturado, un nuevo tricontinentalismo o socialismo del Sur. El poquismo, como discurso teórico, puede funcionar como una especie de frente popular para un amplio abanico de diferentes movimientos políticos interrelacionados, del mismo modo que los Frentes de Liberación Nacional o el Frente Democrático Unido de Sudáfrica reunieron en la década de 1980 a un abanico heterogéneo de diferentes tipos de activismo anticolonial.

Es evidente que el nuevo imaginario político del postcolonialismo tricontinental no define únicamente la labor del pequeño grupo de teóricos postcoloniales con el que *White Mythologies* emprendió sus reconstrucciones de la historia fuera del paradigma historicista hegeliano. Este ensayo ha rastreado más bien las repercusiones de este grupo, la trayectoria político-teórico que siguió a su intervención en un momento coyuntural. Mi propio trabajo se ha desplazado de la intervención teórica de *White Mythologies* dentro de las filosofías marxistas eurocéntricas de la historia al desarrollo histórico de los movimientos anticoloniales y los modos en que, a pesar de sus diferencias, tradujeron el marxismo, sacándolo de su marco occidental para hacer que respondiera a las necesidades de la liberación nacional y de la reconstrucción de las culturas locales, y, más tarde, al postcolonialismo como formulación de la política tricontinental del presente.[68] No tiene sentido aparentar que los objetivos de épocas anteriores se han mantenido idénticos a los de la actualidad o que la política de las luchas anticoloniales es igualmente válida

---

67 Literalmente, la expresión *puntos de capitón* significa «botones de tapicería» (como los que hay en los colchones). Lacan utiliza la imagen para describir los puntos sobredeterminados en torno a los cuales se organiza el flujo del inconsciente.

68 R. J. C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, *op. cit.*, y *Postcolonialism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

para las nuevas exigencias de la época postcolonial. Los tiempos en los que los activistas sociales estaban metidos en una lucha común contra el colonialismo han quedado atrás. Con demasiada frecuencia, el problema ha pasado a ser el de la organización y las prácticas del propio Estado que surgió como resultado de aquella lucha. En los casos en los que es así, el objetivo político ha cambiado y ahora se cifra en el desarrollo de formas de contrarrestar el poder desde el seno de la sociedad civil.[69]

Me siento inclinado a argüir que el postcolonialismo tricontinental o poquismo ofrece un frente amplio para una filosofía política del activismo que refute la situación actual de desigualdad global y de así un nuevo tipo de continuidad a las luchas anticoloniales del pasado. De hecho, ya ha demostrado que ofrece un medio de articulación de las luchas cotidianas en torno a temas que posiblemente no se derivan de forma inmediata de los criterios del pensamiento izquierdista ortodoxo generalmente aceptado —en relación, por ejemplo, con cuestiones de mujeres, con cuestiones relativas a la tierra, el racismo, la inmigración, la desposesión, el medio ambiente, la identidad en la miscelánea urbana de las ciudades postcoloniales de la modernidad, así como cuestiones ligadas a las privaciones cotidianas de la explotación económica. Con todo, a lo que principalmente aspira una política postcolonial es a cambiar las injustas estructuras de poder del mundo. Una parte del mundo es rica. Una parte mucho mayor es pobre. Dentro de un abanico de modalidades diferentes, a lo que aspira una política postcolonial tricontinental es a generar una relación justa y más equitativa entre todos los habitantes del planeta, trabajando en pos de sociedades basadas en valores comunitarios en lugar de individuales, en pos de la participación popular en lugar del control centralizado, en pos del empoderamiento en lugar de la explotación, a través del cambio social sostenible desarrollado a partir de los sistemas de conocimiento y los recursos locales.

Frente a las complejas fuerzas de la globalización, el poquismo seguirá articulando desafíos activos ante el empobrecimiento que genera el poder. Persistirá en la deconstrucción de las mitologías blancas a través de las cuales se sostiene Occidente. Dentro de su lista radical de prioridades, figurará siempre exigir igualdad, dignidad y bienestar para los pueblos que habitan todos los continentes de la tierra y permitirles que se conviertan en sujetos de su propia historia.

---

69 Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Londres, James Currey, 1996; Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley (Ca.), University of California Press, 2001.

8. Poses y construcciones melodramáticas

Nirmal Puwar[1]

> Es sin duda posible descubrir una estructura propia de la cultura occidental moderna en su historiografía: la inteligibilidad se establece a través de una relación con el otro; avanza (o «progresa») cambiando lo que hace de su «otro» —el indio, el pasado, el pueblo, el loco, el niño, el Tercer Mundo. A través de estas variantes que son todas heterónimas —etnología, historia, psiquiatría, pedagogía— se despliega una forma problemática que basa su dominio de la expresión en lo que el otro guarda callado y que garantiza el trabajo interpretativo de una ciencia (una ciencia «humana») a través de la frontera que la separa de un área en espera de ese trabajo para ser conocida.[2]

> [Hay] [...] un circuito de productividad que extrae su capital de la privación de los otros, a la par que se niega a aceptar su propia presencia en tanto que privilegiada [...] optan por ver en la impotencia de otros una imagen idealizada de sí mismos y se niegan a escuchar, en la disonancia entre el contenido y la forma de su discurso, su propia complicidad con la violencia.[3]

Al calificar de melodramáticas las poses y construcciones académicas que rodean a la mujer subalterna (una entidad muy heterogénea y fracturada), este artículo analiza la universidad en retrospectiva, desde las entrañas de la bestia, es decir, desde los privilegios del mundo académico, con los ojos de alguien a quien se le ha inculcado, por lo menos en parte, el lenguaje y el

---

1 Agradecimientos. Las intervenciones estratégicas de Les Back y Richard Johnson fueron críticas para sortear los regímenes disciplinarios (despertados por todo proyecto editorial que sacuda las doctrinas establecidas): sin ellas es posible que este artículo no hubiera visto la luz.

2 Michel de Certeau, «Writings and Histories», en Tamsin Spargo (ed.), *Reading the Past*, Basingstoke, Palgrave, 2000, p. 157.

3 Rey Chow, *Writing Diaspora*, Bloomington e Indianapolis (IN), Indiana University Press, 1993, p. 14.

habitus propios de ese mundo.[4] A través del análisis de diferentes momentos académicos, con los géneros que más o menos los caracterizan, la argumentación se centrará en las representaciones académicas de las mujeres sudasiáticas y en las maneras en las que las subjetividades de los propios estudiosos académicos están ligadas a la posición de sujeto que asignamos a Otros. En este sentido, este artículo es un llamamiento dirigido a los estudiosos académicos para que hagan una pausa en sus doctos caminos y piensen en cómo sus propias catexis están íntimamente ligadas a las mismas poses y producciones que generan.

En su análisis de los conocimientos históricos sobre la infancia, una disciplina de la que participa, Carol Steedman observa «la escisión entre los niños y "el niño"»[5] en tanto que figura de construcción académica. Situando esta escisión en una relación de transferencia, en la que proyectamos nuestras propias fantasías de infancia, pide a los estudiosos «que nos dejemos más claro a nosotros mismos el escenario de romanticismo y postromanticismo dentro del cual describimos y teorizamos la infancia», a partir de la constatación «de que cuando miramos a los niños, cuando les hablamos y enseñamos y escribimos sobre ellos, les deseamos, queremos algo de ellos, que es nuestra propia infancia perdida».[6]

El cuerpo de la mujer subalterna —en la imagen de la juventud metropolitana híbrida que se pone saris y zapatillas de deporte, de la *sati* en la pira funeraria de su marido, de la trabajadora del taller clandestino del East End de Londres,[a] de la mujer del servicio de limpieza de los hogares, oficinas y aeropuertos de las ciudades globales y de los «hábiles» dedos sobre los circuitos electrónicos en las zonas de libre comercio— es el texto sobre el que se escriben toda una serie de fantasías y ansiedades académicas. La benevolencia de la caridad, la llamada a la salvación, la culpa por el privilegio de clase y raza, la excitación ante todo lo exótico, así como ante las hibridaciones metropolitanas, el vivo deseo de un cambio revolucionario y la búsqueda de amor ético —todos estos sentimientos se ciernen sobre la aureola de estos objetos (¿sujetos?). El melodrama caracteriza el lugar de esta figura en

---

4 Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Cambridge, Polity, 1988.

5 Carol Steedman, «The Watercress Seller», en Tamsin Spargo (ed.), *Reading the Past. Literature and History*, Basingstoke, Palgrave, 2000, p. 18.

6 *Ibidem*, p. 24.

a Extensa zona del este de Londres, principal concentración de la populosa población obrera de la ciudad durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX. Su arraigada ideosincrasia expresada incluso en un dialecto propio, el *cockney*, se ha visto enriquecida en las últimas décadas por la instalación de una importante comunidad procedente de las distintas regiones del subcontinente indio [N. de la T.].

los discursos occidentales populares, oficiales y académicos, incluidos los feministas. Analizando exclusivamente los largos recorridos por saber académico en relación con la figura de la mujer sudasiática es posible trazar un mapa de al menos cuatro momentos melodramáticos, cada uno de los cuales conserva vestigios de los demás. Un gran número de conceptualizaciones y composiciones oscilan entre los extremos de la victimidad y la heroicidad, la compasión y la glorificación, aunque se sitúen en orientaciones teóricas distintas y de hecho rivales.

El trazado de un mapa es desde luego siempre un acto de poder; determina lo que es visible y cómo es visible. El voyeurismo que pone al alcance una visión panorámica del mundo es fácil que deleite cuando se está en condiciones de ser un espectador superior, situado fuera de lo que se mira. Pero, en este artículo, el mapa no se traza desde una postura altanera que se ríe de los asuntos de quienes son los sujetos de su observación (los estudiosos académicos). El punto de vista desde el que se presentan mis observaciones tiene su propia posición. Detrás de la cartografía que delineo existen historias específicas. Inserta dentro de las estructuras que tengo el poder de cartografiar, soy a la vez objeto y sujeto. Determinadas observaciones a lo largo de mi vida académica me han llevado al estilo particular que marca la escritura de este artículo. Con demasiada frecuencia, las mujeres sudasiáticas que asisten a la universidad, ya como estudiantes o estudiosas, sienten la fuerza de relaciones y concepciones que las objetualizan dentro de esquemas reificados, que ofrecen cierta sensación de reconocimiento esquivo a la par que contienen vestigios de violación personal (epistémica, simbólica y corporal). Hago una intervención estratégica en este territorio, analizando algunos de los efectos de las poses y construcciones que rodean el estudio académico de las mujeres sudasiáticas. Además, hago un llamamiento dirigido a los estudiosos para que piensen sobre sus propias catexis en los sujetos que estudiamos y en las entidades que creamos. Es preciso que consideremos nuestras propias posicionalidades de un modo mucho más complejo que la ya acostumbrada exposición del «yo» en el habitual mantra de la «raza», la clase y el género.

Desde luego, los intelectuales tenemos que poner las cosas en su lugar, y en muchos sentidos. Sin embargo, al mismo tiempo, cuando planteamos la difícil situación de los que tienen menos posibilidades, podemos ocultarnos tras la radicalidad de nuestra labor. Los estudiosos académicos no nos encontramos fuera de las relaciones de poder que documentamos. Al dar fe de los males y alegrías del mundo, debemos mantenernos asimismo alerta respecto de los *sujetos* (en el sentido de figuras) a los que damos vida con nuestras afirmaciones. No estoy dando por perdido el potencial radical de los intelectuales a la hora de generar críticas poderosas de las que los gobiernos

y otros poderes en la sombra preferirían prescindir. Suscribo plenamente la afirmación de Edward Said de que el papel del intelectual «tiene un carácter incisivo y no se puede desempeñar sin una idea de ser alguien cuya función estriba en plantear públicamente cuestiones embarazosas, en enfrentarse a la ortodoxia y al dogma (en lugar de producirlos)».[7] Los «individuos y camarillas que participan de los círculos de poder, los expertos y los profesionales, que fabrican opinión pública «conformista», deberían ser objeto de las criticas de los intelectuales».[8] A su vez, debemos prestar atención a las propias ortodoxias académicas que surgen entre nosotros, cuando jugamos a las «grandes» guerras de poder. Hay que plantear cuestiones embarazosas a nuestros propios «expertos» y «camarillas». La cuestión que este artículo quiere poner sobre la mesa académica es la siguiente, repito: ¿de qué modo están las subjetividades de los estudiosos académicos íntimamente mezcladas con la posición de sujeto que asignamos a «otros»? ¿Cuáles son las catexis de los estudiosos académicos en las construcciones que fabricamos y en las poses que adoptamos durante esta misma fabricación? La historia de la imagen de la mujer sudasiática en el mundo académico nos ofrece algunas pistas elocuentes al respecto.

Fuegos que echan chispas: la carga del hombre blanco (y de la mujer blanca)

La primera vez que un estudiante de teoría social tiene que encontrarse con la imagen de una mujer sudasiática en textos académicos suele ser a través del trabajo de Emile Durkheim sobre el suicidio. En los libros de texto y en las salas de conferencias, la idea del suicidio fatalista se ilustra a través de la referencia a la figura fantasmagórica de la *sati*, la imagen de una viuda ardiendo en una pira funeraria en India. Mientras que a partir de esta imagen se encienden por supuesto las llamas y las memorias de Otras culturas orientales bárbaras y poco civilizadas, donde se mantiene cautivas a las mujeres y se las oprime sin piedad, son prácticamente inexistentes las ocasiones en las que se analiza cómo el orientalismo marca esta particular mirada antropológica, que zorrea y callejea por el mundo, recabando hechos y cifras, y asume la noble tarea del análisis social comparativo con el único objetivo de descubrir reglas sociales universales de comportamiento.

---

7 Edward Said, *Representations of the Intellectual*, Nueva York, Vintage Books, 1994, p. 11 [ed. cast.: *Representaciones del intelectual*, trad. de Isidro Arias Pérez, Barcelona, Debate, 2007].

8 *Ibidem*, p. XIII.

Estamos sin duda ante el periodo de apogeo de la antropología. Estamos ante el momento clásico en el que las distinciones entre Occidente y el Resto dan lugar a un método de jurisdicción epistémica, revestido de observaciones, medidas, categorizaciones, espectáculos y gabinetes de curiosidad.[9] Los cuerpos de mujeres de estos «Otros» lugares han ocupado un lugar central en la producción de diferencia, entre lo bárbaro y lo civilizado, lo espiritual y lo racional, lo pasivo y lo fuerte. Todo lo procedente de estos «Otros» lugares, considerado tan tentador como repulsivo y necesitado de corrección, se proyecta sobre estas imágenes femeninas.

Las imágenes de mujeres sensuales, oprimidas y cargadas de promesas orientales, que necesitan que los discursos occidentales las liberen de la cautividad de las culturas atrasadas, invaden la imaginación occidental.[10] Representando la carga del hombre blanco, así como de la mujer blanca, las mujeres de «Otros» lugares, incluidas las mujeres sudasiáticas, han ofrecido el sentido de una misión a aquellos que se han vuelto hacia Oriente para construirse una carrera,[11] constituyendo para ellos una seña de identidad como políticos, reformadores sociales, viajeros o, ciertamente, estudiosos académicos. Las modalidades particulares e intersticiales en las que esta política de salvación se repite en diferentes contextos son desde luego específicas, y eso tanto en el tiempo como en el espacio. Pueden convivir, y de hecho con frecuencia lo hacen, con una política de glorificación. Las localizaciones políticas, económicas, sociales e institucionales son increíblemente importantes para apreciar los contextos locales de los que surgen la idealización, la romantización, la patologización y la glorificación específicas de las mujeres subalternas.

Colonialistas tales como Cromer utilizaron el lenguaje del feminismo y de la liberación de las mujeres para delimitar la frontera entre el Occidente liberado y el Oriente bárbaro y para producir así una posición de sujeto para la masculinidad colonial blanca. Resulta irónico que, mientras los hombres oponían resistencia a la causa feminista dentro de la clase dirigente victoriana de sus propios países, se hicieran con el lenguaje del feminismo y el colonialismo y «[...] lo reorientaran, para ponerlo al servicio del colonialismo, contra Otros hombres y las culturas de Otros hombres».[12] En su análisis de

---

9 Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978 [ed. cast.: *Orientalismo*, trad. de María Luisa Fuentes, San Lorenzo del Escorial, Ed. Libertarias-Prodhufi, 1990]; Stuart Hall, «The Spectacle of the «Other»», en Stuart Hall, *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage y Open University, 1997.

10 Gargi Bhattacharya, *Tales of Dark Skinned Women*, Londres, UCL Press, 1998.

11 E. Said, *Orientalism*, *op. cit.*

12 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Discourse*, New Haven (CT) y Londres, Yale University Press, 1992, p. 6.

este proceso, a partir de la imagen fantasmagórica de la *sati* en llamas, repetida con tanta frecuencia en los discursos occidentales, Spivak observó con gran lucidez que la abolición del ritual del *sati* y la serie de leyes que los británicos promulgaron en beneficio de las mujeres indias fueron un ejemplo clásico de «hombres blancos salvando a mujeres de piel morena de hombres de piel morena»,[13] abriendo paso a lo que Rajan describe como un «tropo de caballerosidad», un rito de paso para el acceso a la masculinidad amorosa de los hombres jóvenes blancos.[14] En los relatos oficiales, la descripción de las mujeres que se sometían a la práctica del *sati* como víctimas o heroínas excluía la posibilidad de una «subjetividad femenina que es cambiante, contradictoria e incoherente»,[15] pero permitía la proliferación de un «paradigma del rescate»,[16] con frecuencia teñido por un «placer voyeurista», en especial si se consideraba a la *sati* trágicamente joven y bella.[17]

No obstante, el caballero de la reluciente armadura no fue el único que empezó a salvar mujeres en India y otras regiones de las colonias, bajo la mascarada del «paradigma del rescate»; hubo también mujeres occidentales, «damas imperiales», que se pusieron este sayo, aunque con una afectación distinta, para configurar, tal vez inconscientemente, una posición de sujeto para sí mismas.[18] El modelado de las mujeres occidentales como agentes ilustrados que asumían la misión de liberar a las mujeres de las colonias de la situación patriarcal fue fundamental para que las mujeres occidentales consiguieran derechos y capacidad de acción política. Pudieron utilizar poses caritativas para afirmarse como agentes frente a los programas políticos exclusivistas de la masculinidad blanca, en medio de concepciones del «individuo» político liberal que no incluían a las mujeres. Las exclusiones del cuerpo político que representaba el «contrato

---

13 Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londres, Macmillan, 1988, p. 296.

14 Ra Sunder Rajan, *Real and Imagined Women. Gender, Culture and Postcolonialism*, Londres, Routledge, 1993, p. 6.

15 *Ibidem*, p. 11.

16 *Ibidem*, p. 6.

17 Lata Mani, «Cultural Theory, Colonial Texts. Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning», en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treicher (eds.), *Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1992, p. 400 y *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998 [ed. cast.: «Tradiciones en discordia. El debate sobre la *sati* en la India colonial», en Saurabh Dube (ed.), *Pasados pos-coloniales*, México, 1999, pp. 209-251].

18 Antoinette Burton, *Burdens of History. British Feminists, Indian Women and Imperial Culture, 1865-1915*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 1994; Nupur Chaudhuri y Margaret Strobel (eds.), *Western Women and Imperialism. Complicity and Resistance*, Bloomington (IN) e Indianapolis (IN), Indiana University Press, 1992).

sexual»[19] quedaron, pues, debilitadas gracias a un «contrato racial»[20] generizado. Así pues, «mientras hacían campaña en favor de mujeres que consideraban que recibían peor trato que ellas [...] las mujeres occidentales pudieron conquistar para sí mismas una posición de sujeto, con frecuencia a expensas de la posición de sujeto de las mujeres nativas y de su sensación de ser capaces de actuar».[21] Somos aquí testigos de los albores del poder «productivo» que las limitadas representaciones de las mujeres indias tienen para los hombres y mujeres establecidos en Occidente.

Entre la patología y la compasión

La imagen de las mujeres sudasiáticas, pasivas y oprimidas, se replica en lo que cabe identificar como un segundo momento, en el que los Estudios Regionales se topan con la metrópolis. Es el momento en el que la antropología vuelve a casa y observa a las personas de las ex colonias en los centros industriales metropolitanos, bajo la forma de una etnografía que va en busca de relatos. Frente a una tradición de investigación social que o (1) había ignorado la situación de los inmigrantes recién llegados o (2) documentaba algunos aspectos de su vida de cara a asimilar estas nuevas figuras a la forma de vida británica definida en términos normativos, surge un tipo de explicación «desde dentro», cuya influencia ha sido por desgracia duradera. Basada en prolijas categorizaciones de la diferencia étnica conforme a un esquema de gestión de activos, esta postura intentó tanto entender como ayudar a las mujeres sudasiáticas en las denominadas escisiones culturales a las que se enfrentaban. La obra de Verity Khan[22] constituye un ejemplo clásico de un estudio que está de por sí atrapado en el paradigma del «atrapamiento entre dos culturas» tan frecuentemente utilizado para describir la situación de las mujeres sudasiáticas que se encuentran divididas entre la libertad y la liberación de los valores occidentales y unas familias atrasadas y atadas a la tradición. Esta versión de la imagen misionera melodramática, que

---

19 Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity, 1988 [ed. cast.: *El contrato sexual*, trad. de Maria Luisa Femerías, Rubí, Anthropos, 1995].

20 Charles W. Mills, *The Racial Contract*, Nueva York, Ithaca Press, 1997.

21 Sara Mills, «Postcolonial Feminist Theory», en Stevi Jackson y Jackie Jones (eds.), *Contemporary Feminist Theories*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1998.

22 Verity Saifullah Khan, «The Pakistanis. Mirpuri Villagers at Home and in Bradford», en James L. Watson (ed.), *Between Two Cultures. Migrants and Minorities in Britain*, Oxford, Blackwell, 1977.

presenta a las mujeres de Otros lugares como víctimas de prácticas patriarcales arcaicas, desesperadamente necesitadas de ayuda, existía en aquella época y se ha reproducido desde entonces a través de los discursos institucionales, incluido el del Estado, los colegios[23] y los medios de comunicación. Se trata de una pose particularmente proclive a reaparecer, cual horrible fantasma, en debates en torno a temas muy determinados, como el *sati*, que se convirtió en «un símbolo más allá de la realidad de la cultura «hindú» o «india», de un modo que trascendía los hechos concretos de esta práctica restringida ».[24] Las bodas concertadas a través de las familias de los novios y el uso del velo ocupan un lugar similar en la Gran Bretaña postcolonial. Por otro lado, este marco sigue siendo el medio principal a través del cual se anima a los estudiantes a dar sentido a las vidas de las mujeres sudasiáticas.

Trabajando a partir del feminismo negro en Gran Bretaña e influidos por las feministas negras de Estados Unidos, algunos artículos de *The Empire Strikes Back* [El Imperio contraataca], el número especial de la *Feminist Review* y la antología *Charting the Journey* [Trazar el viaje][25] encabezaron la interrogación respecto a las modalidades bajo las cuales las mujeres sudasiáticas habían obtenido hasta entonces visibilidad en el mundo académico. Estas interpretaciones feministas negras pioneras prestaron particular atención a la naturaleza imperial de las perspectivas feministas eurocéntricas sobre las familias, la sexualidad y el activismo político. Se pusieron en cuestión las interpretaciones patológicas de las familias asiáticas y los estereotipos de las mujeres asiáticas pasivas necesitadas de «ayuda». Se criticó el «culturalismo de las obras antropológicas»[26] por sacar las prácticas y tradiciones culturales fuera de sus circunstancias sociales e históricas específicas e interpretarlas, tal y como se había hecho con la práctica del *sati* en la India colonial,[27] como algo atemporal, estático y aplicable uniformemente a todos los asiáticos. El énfasis excesivo en los rasgos «étnicos» de las vidas de estas mujeres suponía pasar por alto el lugar ocupado por las estructuras del

---

23 Avtar Brah y Rehana Minhas, «Structural Racism or Cultural Difference. Schooling for Asian Girls», en Gaby Weiner (ed.), *Just a Bunch of Girls*, Milton Keynes, Open University Press, 1985.

24 Uma Narayan, *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Women Feminism*, Londres, Routledge, 1997.

25 Centre for Contemporary Cultural Studies, *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, Hutchinson, Londres, 1982; Feminist Review, «Many Voices, One Chant. Black Feminist Perspectives», *Feminist Review* núm. 17, 1984 y Shabnum Grewal, Jackie Kay, Lilianne Landor, Gail Lewis y Praktibhan Parmar (eds.), *Charting the Journey. Writings by Black and Third World Women*, Londres, Sheba, 1988.

26 *Ibidem*, p. 6.

27 L. Mani, *Contentious Traditions. The Debate on Colonial Sati in India, op. cit.*

racismo en favor de interpretaciones que encerraban a las familias asiáticas y a sus culturas en pequeños vacíos sociales étnicos. Al mismo tiempo, se dirigió una crítica similar a los estudios feministas de mujeres del «Tercer Mundo» a escala internacional, incluidos aquellos centrados en los núcleos urbanos de Occidente. En un artículo muy influyente, Chandra Mohanty señaló el «etnocentrismo latente» del feminismo occidental, que tenía una tendencia a: (1) producir/representar una categoría monolítica de la «mujer media del Tercer Mundo» y (2) evaluar y juzgar las vidas de estas Otras mujeres conforme a un patrón que tomaba las vidas de las mujeres de clase media de Occidente como norma, «como referente implícito».[28]

Al señalar los errores de un género académico que estaba adquiriendo cada vez más popularidad dentro del feminismo, así como en las historias de la clase obrera, porque se consideraba que abría la posibilidad de escuchar perspectivas y voces que habían sido ignoradas y silenciadas hasta la fecha, las feministas negras ponían en cuestión el uso de los métodos cualitativos en profundidad como un apaño rápido frente al pensamiento racista que se filtraba en los marcos epistémicos existentes. Se problematizó la supuesta «bondad» de las historias orales que pretendían dar voz a las mujeres negras, a la par que se sustituían los denominados malos estereotipos y la invisibilidad de éstas en los marcos feministas por imágenes reales y positivas, ya que este tipo de metodología participaba de un proceso de objetualización que negaba con demasiada facilidad las relaciones de poder. Carby afirmó: «Cuando sostenemos que el feminismo tiene que tener en cuenta las vidas, historias[b] y experiencias de las mujeres negras, no estamos propugnando que equipos de feministas blancas bajen a Brixton, Southall, Bristol o Liverpool a tomar a las mujeres negras como objetos de estudio en modalidades de resistencia. No necesitamos este tipo de intrusión [...]».[29]

Los textos que intentaban «dar voz» a las mujeres asiáticas estaban alimentando, tal vez de modo involuntario, la histórica «necesidad» occidental de sentir pena y una compasión intensa por esta figura. En relación con *Finding a Voice* [Encontrar una voz], de Amrit Wilson, Pratibha Parmar observó que a este libro, a pesar de suponer un gran avance en la disolución

---

28 Chandra Mohanty, «Under Western eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *Feminist Review,* núm. 30, 1988, pp. 60-88.

b La autora utiliza aquí el término «*herstories*» o historias de ella (*her-stories*), frente a la *history*, que sería la historia de él (*his-story*): del juego de palabras, la palabra *herstories* ha acabado acuñándose como término para designar modos de narrar la(s) historia(s) desde una perspectiva feminista que pone en el centro las vidas de las mujeres [N. de la T.].

29 Hazel Carby, «White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood», en CCCS, *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70s Britain*, *op. cit*., p. 232.

de la idea de que las mujeres asiáticas son «criaturas indefensas», le faltaba un marco político y económico, lo cual favorecía que sus lectores, incluidos los estudiosos académicos y los trabajadores sociales y comunitarios, exclamasen «tuve que dejarlo a mitad de lectura porque me hacía llorar».[30]

Parmar insistía en la importancia de tener en cuenta cómo se entrelazaban los factores patriarcales, imperiales, sociales y político-económicos en las vidas de estas mujeres. Esta autora afirmaba, al igual que otras feministas negras, que había que priorizar el análisis de las interacciones entre el capitalismo, el racismo y el patriarcado, tal y cómo las mujeres sudasiáticas los experimentaban, por encima de la obsesión por apresar la cultura de estas Otras étnicas en descripciones empaquetadas.

A pesar de la fuerza de los argumentos feministas negros, a día de hoy, son mayoritarias las ocasiones en las que se pide a los estudiantes, en especial a las mujeres asiáticas que quieren estudiar la dinámica de género en las comunidades asiáticas, que empiecen por descripciones de lo que significa ser un musulmán o un sij, por ejemplo, sin duda con el único fin de satisfacer la curiosidad de sus tutores. De modo que la búsqueda de interpretaciones guía de Otras culturas, a modo de apaño rápido sigue, recibiendo el refrendo constante de las prácticas y regímenes académicos. Lo mismo puede decirse de la fascinación antropológica urbana por recopilar historias o leer historias de mujeres de color a escala internacional. Tal y como demostraré más adelante, esta práctica académica está especialmente extendida en nuestro momento actual. La crítica de Carby parece haber caído en saco roto. Por más que los métodos para entrar en contacto con el Otro hayan cambiado, la búsqueda de un conocimiento del Otro no ha desaparecido; sencillamente, las herramientas tecnológicas son otras.

Ahora pasaré, por lo tanto, a un tercer momento, un momento que de algún modo se anticipa en el llamamiento de Parmar a entender la «opresión» de las mujeres sudasiáticas prestando atención a las estructuras racistas del capitalismo y el patriarcado. Sin embargo, tal y como veremos en el siguiente apartado, este énfasis relativamente radical no excluye las lágrimas, las poses de compasión o una política de la salvación. De hecho, hasta en la terca área de la economía política, la idealización marca el orden del día. A continuación, veremos algunos de los efectos latentes de estos estudios. Efectos que, pese a todo, han permanecido en gran medida sin explorar.

---

30 Pratibha Parmar, «Gender, Race and Class. Asian Women in Resistance», en *ibidem*, p. 252.

Heroicas piezas de un mecanismo

Gran parte del análisis feminista que ha analizado la posición económica de las mujeres sudasiáticas ha partido de una serie de cuestionamientos del lugar de la raza y el género dentro de los análisis marxistas de la clase.[31] Los estudios se han centrado en las debilitadas industrias en las que se concentraron como obreras la primera generación de mujeres sudasiáticas, en especial textiles; estudios que han tenido una importancia increíble en el reconocimiento de la fuerza de trabajo de las mujeres sudasiáticas. No obstante, pese a esta aportación, tomando una frase de Chow, estos textos están cargados de la angustia de quien asume la «noble» tarea de devolver las imágenes hasta el momento «deshonradas» de las mujeres sudasiáticas a su correcta imagen «santificada» como obreras y luchadoras. Y el problema es que «deshonra y santificación pertenecen al mismo orden simbólico», el de la idealización.[32]

Cuando las hijas de estas trabajadoras acceden al mundo académico como estudiantes de humanidades y ciencias sociales, se encuentran con que, aunque estos estudios conceden reconocimiento a la fuerza de trabajo de sus madres, tías y hermanas, al mismo tiempo, el marco está sesgado y limitado. Uno de los principales efectos problemáticos de estos textos es que la posición de sujeto de las mujeres sudasiáticas es simple y arrolladoramente la de productoras; son piezas, aunque piezas importantes y hasta el momento ignoradas, de la maquinaria capitalista. Prácticamente nunca se las reconoce como consumidoras; como participantes impuras de los circuitos del capitalismo. En lugar de ello, se las compadece por sus condiciones laborales y se las idealiza por ocupar la posición más oprimida de la metrópolis. Se las quiere especialmente cuando hacen huelga —entonces, se convierten en heroínas que combaten el sistema, con saris y pancartas a sus espaldas.

Aquí vemos una versión diferente, aunque muy poco reconocida, de la política de la salvación: la salvación y glorificación de la figura de las oprimidas operarias de costura sudasiáticas, que se inclinan sobre sus máquinas y trabajan en talleres infrahumanos o a domicilio. Tales construcciones permiten que los estudiosos académicos ocupen una posición de sujeto que: (1) asume la noble tarea de remarcar la horrible situación de las mujeres subalternas en las metrópolis de Gran Bretaña; y (2) espera generar cambio social

31 Sallie Westwood, *All Day Every Day*, Londres, Pluto Press, 1984; Annie Phizacklea, *Unpacking the Fashion Industry*, Londres, Routledge, 1990.

32 R. Chow, *Writing Diaspora*, *op. cit.*, pp. 53-54.

a través de esta ilustrada tarea, mientras las huellas de la filantropía social permanecen discretamente selladas entre las páginas de la investigación; a la vez, estos autores, (3) al aliarse con los subalternos de Occidente, se crean, entre aquellos compañeros suyos que se resisten al género y la raza, una posición de sujeto cuya radicalidad se considera mayor que la del más radical de los marxistas. Cabe considerar que estos textos académicos, que constituyen una variante de las orientaciones de la economía política del área de los Estudios del Desarrollo y, más recientemente, de los crecientes estudios sobre la globalización, representan, por más que sea de manera inconsciente, una versión de la carga de la persona económicamente privilegiada dentro de la economía capitalista internacional. Así pues, puedo sostener que (lo que Spivak identifica como) el «espíritu de autocomplacencia en tanto que salvadores de la marginalidad»[33] se encuentra también en construcciones que en apariencia se ocupan de un tema serio como es el capital y el trabajo en una economía global.

En efecto, hay que destacar la fuerza de las líneas de poder del capitalismo sobre las vidas de las mujeres subalternas, en las cadenas de montaje y como empleadas domésticas, trabajadoras sexuales y trabajadoras a domicilio. Después de todo, tal y como recalca Spivak, a pesar de la especificidad de la definición que esta autora da de la mujer subalterna y del uso del término en un sentido más amplio, «la subproletaria urbana constituye el sujeto paradigmático de la actual configuración de la División Internacional del Trabajo».[34] Lo que cuestiono en este artículo, sin embargo, es el modo en que se concede este reconocimiento. Se suele dar por sentado que se está haciendo lo correcto cuando se adoptan marcos analíticos que analizan la raza y el género en la economía internacional y globalizada. Esta causa encomiable no está exenta de agujeros y fantasías. Al igual que muchos de los demás gestos que la han precedido, está llena de buenas intenciones y puede también proyectar determinadas ansiedades e idealizaciones sobre la figura de la mujer subalterna.

En un análisis de una serie de textos feministas en el ámbito de los estudios del desarrollo,[35] Aihwa Ong observa que las compilaciones que intentan examinar «la posición de las mujeres en el cruce entre fuerzas capitalistas globales y vida cotidiana del trabajo asalariado y no asalariado» prestan

---

[33] G. C. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», *op. cit.*, p. 61.

[34] Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Words. Essays in Cultural Politics*, Londres, Routledge, 1988, p. 218.

[35] Nicki Nelson (ed.), *African Women in the Development Process*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1981; Kate Young, Carol Wolkowitz y Roslyn McCullagh (eds.), *Of Marriage and the Market. Women's Subordination in an International Perspective*, Londres, Routledge, 1981.

más atención a los mecanismos del capitalismo y el patriarcado que a las vidas de estas mujeres. Señala que «el capitalismo se perfila como un sistema polimórfico e históricamente condicionado; tiene más contradicciones y personalidades que las mujeres y hombres que al parecer son el tema del volumen».[36]

Partiendo de una posición célebre por sus críticas del achatamiento de la complejidad de las vidas de las mujeres del Tercer Mundo en todo el planeta, incluidas las metrópolis de Occidente, la aportación de Mohanty a los debates sobre economía política brinda una perspectiva más matizada. A las mujeres no sólo se las percibe como obreras inocentes sometidas a una explotación extrema dentro de la economía global; también se las reconoce como sujetos contradictorios, de por sí implicados, a la vez como consumidores y como productores, en los discursos y estructuras del planeta. Mohanty plantea lo siguiente:

> Los retos para las feministas en este terreno son a) entender que las trabajadoras del Tercer Mundo tienen intereses objetivos en común como trabajadoras (que son, por lo tanto, agentes y toman decisiones como trabajadoras); y b) reconocer las contradicciones y dislocaciones existentes en la propia conciencia que las mujeres tienen de sí mismas como trabajadoras y, por lo tanto, de sus necesidades y deseos —que, en ocasiones, van en contra de organizarse a partir de sus intereses comunes (los resultados de la capacidad de acción). Así pues, hay trabajo por hacer en este campo, analizando las conexiones entre la posición social de las trabajadoras del Tercer Mundo, por un lado, y, por otro, sus experiencias históricas y presentes de dominación. Un repaso de la lucha colectiva de las trabajadoras pobres del Tercer Mundo en relación con la teorización de los intereses comunes aquí expuesta ofrece un mapa del punto en el que se encuentra nuestro proyecto.[37]

El deseo de un cambio internacional mediante la creación de lazos globales constituye la entidad que define aquello a lo que Mohanty se refiere cuando habla de «nuestro proyecto». Este deseo tampoco excede, desde luego, el ámbito de la producción, en el sentido de que contribuye igualmente a la producción/representación de las mujeres del Tercer Mundo. Sin embargo, dedica mucha más atención a advertir la heterogeneidad de las posiciones objetivas y la naturaleza contradictoria de las subjetividades. De lo que no

---

36 Aihwa Ong, «Colonialism and Modernity. Feminist Re-Presentations of Women in Non-Western Societies», en Kum-Kum Bhavnani (ed.), *Feminism and Race*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 112.

37 Chandra Mohanty, «Women Workers and Capitalist Scripts. Ideologies of Domination, Common Interests and the Politics of Solidarity», en J. Alexander y C. T. Mohanty, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Nueva York, Routledge, 1997.

estoy, con todo, completamente segura es de que consiga escapar de una asociación romántica con las «luchas» de las mujeres del Tercer Mundo como trabajadoras. En la medida en que se tiende a considerar que los textos que se inscriben en el marco de la economía política marxista son mucho más «políticos» y «radicales» que los que están informados por creencias culturalistas, el tipo de posiciones de sujeto y de sujetos colectivos que estos textos construyen consigue escapar con excesiva frecuencia al análisis. A pesar de la maestría de Mohanty a la hora de localizar tendencias latentes en los análisis feministas, hasta ella puede pasar por alto la limitada representación de las mujeres subalternas en la obra de estudiosas que se han mostrado más que prontas a insistir en el mantra de la raza y del capitalismo/patriarcal. Así pues, vemos cómo el punto de vista de las piezas y el mecanismo se pone subrepticiamente en primer plano a costa de la profundidad.

Tradicionalmente, los debates sobre producción y consumo, en el peor de los casos, han levantado ampollas y, en el mejor, al estar una y otro colocados en terrenos bien diferenciados, han hablado pasando por alto otras posiciones, con acusaciones de «determinismo económico», «ombliguismo identitario», «realismo intransigente» y «subjetividades que flotan libremente» volando de un campo a otro en el fuego político cruzado. En fecha más reciente, ha habido esfuerzos interdisciplinarios que han intentado repensar conjuntamente cuestiones colocadas en ámbitos separados, por medio de un reconocimiento de la conexión entre: (1) las mercancías en las esferas de la producción y el consumo y (2) la coexistencia de cuerpos que producen y consumen.[38] Aunque cabe tomar esto como una oportunidad para repensar lo que significa ser un productor, para considerar «[...] al nativo —hoy en día, con frecuencia, un sinónimo de los oprimidos, los marginados, los maltratados [...]— también como espacio del error, del espejismo, del engaño y de la inmundicia»;[39] existe aún una fuerte tendencia dentro de esta nueva dirección de pensamiento, gran parte de la cual está todavía haciéndose, a imaginar a la productora subalterna como una víctima absoluta. En una conferencia sobre la industria global de la moda, en el Instituto de Artes Contemporáneas de Londres (1997), en medio de una mesa de periodistas y estudiosos académicos, se le pidió a una mujer sudasiática que hablara de su vida como operaria textil a domicilio, de un modo que rayaba en el viejo sentido antropológico del espectáculo expositivo. Una vez más, compasivas

---

38 Paul Du Gay (ed.), *Production of Cultures/Cultures of Production*, Londres, Sage Publications y Open University, 1997; Douglas Kellner, «Critical Theory and Cultural Studies. The Missed Articulation», en Jim McGuigan (ed.), *Cultural Methodologies*, Londres, Sage, 1997; Scott Lash, *The Culture Industries. Biographies of Cultural Products*.

39 R. Chow, *Writing Diaspora, op. cit.*, p. 30.

lágrimas de cocodrilo corrieron para la ocasión por las mejillas de una destacada feminista blanca en el ámbito de la moda que formaba parte de la mesa, mientras la mujer sudasiática permanecía sentada en un lugar extraño, fuera de toda concordancia con su propio *habitus*, para ofrecer un testimonio: ¿era aquello una repetición de aquellas reacciones de los lectores a ese modo de «dar voz» a las mujeres asiáticas observado por Parmar? Curiosamente, los debates sobre la producción y el consumo de la moda parecen de algún modo coagular poses problemáticas respecto de las mujeres sudasiáticas.[40]

¡Ovaciones! Otro modo de inspeccionar

Por lo general, se considera que gran parte del análisis de la condición globalizada, en un sentido social y cultural, así como económico, radica en lo que se entiende que es/son la(s) condición(es) de la mujer subalterna, «corazón de las tinieblas» contemporáneo. En medio de los crecientes debates sobre la globalización y su relación con, por un lado, las identidades con arraigo en un lugar y, por otro, las existencias diaspóricas, hallamos el cuarto momento melodramático. Con lo que nos encontramos aquí es con que las supuestas identidades pastiche, híbridas, negociadas y ambiguas de las jóvenes sudasiáticas de *segunda generación* son centro de atención y fascinación. La mezcla y la combinación, tipificadas por estas jóvenes que se ponen a la vez saris y zapatillas de deporte, constituyen un emplazamiento algo exasperante para los estudiosos académicos, en la medida en que se considera a estas figuras como proyecciones del sujeto cultural global arquetípico, un sujeto más allá de las fronteras, en flujo y muy sincrético. Y hasta aquellos estudiosos académicos que pasan por los arduos y sofisticados aros de la investigación dialógica parecen confiar la última palabra sobre el estado actual del medio urbano al análisis de las jóvenes sudasiáticas de segunda generación. Estas figuras suscitan cotas desconocidas de excitación entre las filas de los estudiosos académicos, porque sus cuerpos parecen llevar al extremo los flujos rizomáticos de cultura y capital, en una aventura carnavalesca. Oh, ¡qué ovación!

En los últimos diez años, más o menos, hemos asistido a un bienvenido desplazamiento, de las ideas binarias estáticas a otras interpretaciones más complejas y matizadas. Se trata de un desplazamiento que se ha demostrado

---

40 Sumati Nagrath y Nirmal Puwar, «Stitched Up. Towards an Analysis of Production and Consumption», *Feminist Review*, núm. 71, 2002, pp. 95-101.

particularmente fructífero a la hora de disolver la hermeticidad de los grupos y las culturas de cara a una apreciación de la naturaleza interconectada, cambiante y fusionada de las identidades. Influida por el pensamiento postestructuralista, la caja de herramientas conceptual y académica para la comprensión de la vida en los márgenes se ha hecho muy amplia. Los discursos sobre lo híbrido, los flujos, las zonas fronterizas, el «devenir minoritario», lo nomádico y la ambivalencia se encuentran todos ellos dentro de la variopinta panda de conceptos invocados con harta frecuencia para narrar tanto la alteridad como el camino hacia la alteridad.

Al mismo tiempo, se ha producido, por lo menos en teoría, un distanciamiento de la vieja y burda postura antropológica que pretendía mirar, observar y diseccionar al Otro bajo el manto del conocimiento científico. Las ideas de realismo mimético han quedado desplazadas por un reconocimiento del lugar del investigador en la producción de conocimiento. Así pues, la imagen del estudioso como una figura a lo Mr. Spock, que está separada de los objetos del mundo a fuerza de frialdad, racionalidad y trascendencia, todos ellos rasgos propios de su conducta científica, ha quedado mellada, cuando no sustituida por completo, por el reconocimiento de que los estudiosos académicos están inmiscuidos en sus iniciativas de investigación.[41] Es decir, lo que son afecta toda su aventura académica. No importa cuánta marginalidad, progresismo, radicalidad, organicidad y, por lo tanto, superioridad moral aleguen poseer en comparación con sus compañeros: nadie puede escapar de su presencia dentro de sus producciones, validadas académicamente, de estadísticas, dilemas filosóficos, historias «parciales» e imágenes o representaciones improvisadas. A la vez, se ha adoptado el espejo de la reflexividad para evaluar la naturaleza de esta presencia académica, lo cual ha llevado a algunos a producir listas que siguen las tradicionales líneas de la cantinela de la raza, la clase y el género, mientras otros ofrecen exhaustivas notas confesionales de campo antes de presentar los desordenados textos del Otro, con un pleno reconocimiento de la función de ingerencia desempeñada por el estudioso.[42] Por consiguiente, tenemos al ojo epistémico omnisciente atribulado y en apuros.

Aunque los etnógrafos ahora (a) harán todo lo imaginable por garantizar que sus narraciones se salgan de los elementos fijos de las taxonomías preestablecidas y sean todo lo fluidas y ágiles posible, y (b) intentarán generar

---

41 Nirmal Puwar, «Problematising Seeing, Hearing and Telling. Reflections on the Research Enterprise», en Michael Haralambos (ed.), *Developments in Sociology*, Leeds, Causeway Press, 2001.

42 James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley (CA), University of California Press, 1986; Norman Denzin, *Interpretative Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century*, Londres, Sage, 1997.

y presentar su investigación en los términos más dialógicos y éticos posibles, estos mecanismos no aseguran que los sujetos subalternos hasta el momento acallados puedan hablar, en el sentido de ser escuchados.[43] Además, es de notar, en particular, que no haya desaparecido el deseo de mirar, de ver cómo es una vida para los que están del otro lado o «allá abajo». No viene aquí al caso si este deseo es simple curiosidad o una búsqueda embelesada por la política de la salvación. Sobre este deseo o curiosidad, como queramos llamarlo, así como sobre sus efectos, es sobre lo que quiero reflexionar. Llegados a este punto, merece la pena detenerse en los comentarios de Patricia Williams durante su conferencia radiofónica para la BBC (Radio 4) de 1997.[c] En ellos nos recordaba el «voyeurismo racial» que en Nueva York y en Harlem «impulsa a autobuses enteros abarrotados de turistas [a] acudir en tropel a iglesias negras una mañana de domingo». Williams observa sardónicamente: «De acuerdo con la popular lista de grandes éxitos de las guías turísticas, constituye un gran espectáculo ver a todas estas personas negras, vestidas con sus mejores galas, de lo más pintorescas, cantando y desmayándose y cantando un poco más».[44] En la actualidad, por más que los investigadores, a diferencia del turista medio, declaren ser sensibles a las vidas que analizan (ya sea en las calles, los clubs de las metrópolis, en pueblos remotos o en textos culturales), su mirada también pretende viajar, «mirar», «escuchar» y probar. En este sentido, todos pisan el mismo terreno, aunque el etnógrafo, de vez en cuando, se cargue de tics de reflexividad.

Por otro lado, es cada vez más mayoritaria la búsqueda de un refugio alejado del atribulado territorio de la etnografía en textos públicos (novelas, películas, arte y teatro) producidos por el Otro. Mientras se aparta a un lado el dilema de la escucha/no escucha, la representación y la violencia simbólica,[45] los ojos académicos se dan un festín del Otro a través de textos ya disponibles. Los estudiosos académicos están utilizando, pues, arte o novelas (por ejemplo) creados por personas que han conseguido emplear por sí mismas los medios de representación. Creo, sin embargo, que esta segura posición merece un cuestionamiento ulterior, puesto que no está exenta de líneas de poder y condiciones institucionales de existencia, en especial en la

---

43 G. C. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», *op. cit.*

c *Reith Lecture* en el original: por este nombre se conoce en Gran Bretaña a cada una de las conferencias radiofónicas impartidas por figuras destacadas del momento dentro de una serie anual encargada por la BBC y emitida en Radio 4. Las *Reiths Lectures* se iniciaron en 1948, en honor del primer Director General de la BBC, John Reith [N. de la T.].

44 Patricia J. Williams, *Seeing a Color-Blind Future. The Paradox of Race*, Londres, Virago Press, 1997, p. 19.

45 Pierre Bourdieu, «Understanding», *Theory, Culture and Society*, núm. 13 (2), 1996, pp. 17-37.

medida en que es una forma de alimentación académica que se ha vuelto, de manera bastante problemática, muy familiar en relación con conversaciones, planes de estudio y libros de texto sobre la mujer subalterna.

Los giros filosóficos (en pocas palabras, la llegada del postestructuralismo) y las luchas políticas, donde los esfuerzos de las mujeres de color dentro del mundo académico por impulsar la bibliografía autorizada contra la corriente han sido absolutamente primordiales, han contribuido en su conjunto a generar un entorno académico en el que el margen, como texto, ha pasado a ocupar el centro del escenario. Hemos pasado de una época en la que los textos de mujeres de color brillaban por su ausencia o, en el mejor de los casos se añadían, dentro de un espíritu de multiculturalismo benevolente cargado de culpa, a un curso bajo la forma de una pequeña lista de lecturas recomendadas y a una o dos clases, a los siguientes escenarios: bell hooks observa que «los cursos que imparto sobre escritoras negras y literatura del Tercer Mundo están atestados y cuentan con largas listas de espera».[46] En la actualidad, el «discurso minoritario» se ha convertido en «un tema candente» en Occidente.[47] Desde su trabajo dentro del movimiento feminista negro en Estados Unidos, en el que ha librado largas y duras batallas por el reconocimiento de conocimientos situados-excluidos, específicamente los de las mujeres negras, Ann DuCille da rienda suelta a su exasperación respecto del modo en que las mujeres negras, en tanto textos, aparecen en los lugares de producción de conocimiento bajo la forma de preciadas mercancías. Reflexiona sobre ese «arcano» de la «condición de mujer negra», por el cual las mujeres negras reciben hoy en día el trato de una especie de «texto sagrado», con el fin de lanzar las siguientes preguntas: «¿Por qué están tan interesados en mí y en la gente que es como yo (hablando metafóricamente)? ¿Por qué nos hemos convertido (las mujeres negras) en los sujetos sujetados de tanto estudio erudito, en los campesinos bajo la lente de la investigación intelectual de la década de 1990?».[48]

DuCille sintetiza con estas palabras todo un género académico —que asedia a todas las mujeres subalternas, en sus posiciones heterogéneas, como objetos de estudio. Un congreso reciente, titulado «Escribir Europa 2001. Cartografías Migrantes», ejemplifica el modo en que los textos literarios de las mujeres de color se han convertido en moneda académica corriente. Los congresos pueden ser grandes lugares para realzar gestos y géneros;

---

46 bell hooks, *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*, Londres, Turnaraound, 1991, p. 25.

47 R. Chow, *Writing Diaspora*, *op. cit.*, p. 109.

48 Ann DuCille, «The Occult of True Black Womanhood. Critical Demeanor and Black Feminist Studies», en Kum-Kum Bhavnani (ed.), *Feminism and Race*, *op. cit.*, p. 234.

son espacios donde no sólo puede cobrar vida el contenido de un análisis, sino también el espíritu con el que se dirige la iniciativa académica. Aparte de constituir una lección sobre el punto hasta el cual el mundo académico está plagado de jerarquías, los congresos pueden mostrar cómo esos estudiosos cuyos escritos les colocan en las posiciones más absolutamente radicales y punteras de sus disciplinas pueden a la vez, dentro de su propio medio social, generar una atmósfera que contiene algunos efectos secundarios no tan radicales. Dados los emplazamientos (Amsterdam, conocida como una de las ciudades más «cosmopolitas» de Europa, y Leiden) y el tema del congreso, mi sorpresa fue enorme al descubrir que los participantes en la misma eran predominantemente «blancos». Pronto atenué mi sorpresa al recordar por un instante que esto no era sino una réplica de la blancura del mundo académico de Gran Bretaña,[49] sólo que en Europa era mucho peor y que, por irónico que pudiera parecer, debía tener en cuenta que Britannia tenía unas de las «mejores» relaciones raciales de toda Europa.

A medida que entraba y salía de numerosas sesiones en el transcurso de tres días, mis oídos se sintonizaron con una repetición de notas académicas que producían una melodía armónica, un mantra que estaba atrapado en la rapsodia de lo marginal o, por lo menos, de la discusión sobre lo marginal, en las hablas más radicales. Menos mal que la sofisticación de este congreso era tal que los demonios del discurso binario y esencialista habían quedado abandonados a los monstruos del mal pensamiento social en favor de un lenguaje que hablaba de lo híbrido, la ambivalencia, lo minoritario, lo nómada, el exilio, la frontera, etc. Aunque estos mismos conceptos y la historia de las ideas que los rodean han abierto nuevas posibilidades para pensar sobre la textualidad del inmigrante racializado y la existencia postcolonial, Caren Kaplan advierte que «[...] pese a sus críticas a las categorías humanistas, las metodologías postestructuralistas no son menos proclives al deseo del «otro» o a la exotización de la diferencia».[50]

Desde el asesinato racista del adolescente negro Steven Lawrence y la publicación del Informe Macpherson, tal vez se haya abusado de la expresión «involuntario» para indicar de la manera más cortés posible que «sé que tu intención no era causar daños a nadie, pero siento informarte que ésta ha sido la consecuencia involuntaria de tus actos». Precisamente en este sentido me gustaría utilizar el término «involuntario» para hacer referencia

---

49 Philomena Essed, «Dilemmas in Leadership. Women of Colour in the Academy», *Ethnic and Racial Studies*, núm. 23 (5), 2000, pp. 888-904.

50 Caren Kaplan, «The Politics of Location as Transnational Feminist Practice», en Inderpal Grewal y Caren Kaplan (eds.), *Scattered Hegemonies. Posmodernity and Transnational Feminist Practices*, Londres, University of Minnesota Press, 1994, p. 144.

al efecto del cotorreo académico que se impone a través del uso reiterado de términos radicales en relación con la literatura y las obras culturales de personas como Meera Syal, Meena Alexander y Zadie Smith. Estas obras vienen a funcionar como mediaciones de segundo orden sobre el mundo aún misterioso de la Alteridad. Incluso en las manos de un análisis complejo, las mujeres de color se convierten en objetos de conocimiento, en un terreno fértil para darse festines teóricos: en espectáculos para entender las condiciones globalizadas y fracturadas del mundo. Las páginas de sus novelas, autobiografías y obras de arte representan rompecabezas muy detallados y complejos para que los estudiosos académicos maten el tiempo durante tardes enteras de domingo y sabáticos. El efecto del uso continuo de poetas, cineastas, escritoras y artistas de los «márgenes» como materia prima de acrobacias teóricas puede resaltar con demasiada frecuencia en una mayor marginación. Tal y como observa Cornel West, hasta esos estudiosos académicos que quieren escribir la cultura de otro modo pueden introducir los debates sobre diferencia y fronteras «de un modo que margina aún más a las personas reales de la diferencia y la alteridad». Una vez más, el «Otro» puede ser «objetualizado, apropiado, interpretado, absorbido por quienes detentan el poder [...]».[51] Michelle Wallace nos presenta una vívida imagen de este proceso cuando capta el «embotellamiento» creado por los intelectuales dedicados al análisis de la obra de Zora Neale Hurston, que, «cual *grupis* invadiendo la finca de Elvis Presley», se precipitan «en tropel de manera fundamentalmente soez para obtener algún recuerdo de la mujer negra».[52]

Dentro de la objetualización involuntaria de las mujeres de color como preciados objetos de análisis, puede imperar también una versión de la mitificación, puesto que «romantizar al nómada o a las culturas guerrilleras es una práctica frecuente en las teorías postestructuralistas contemporáneas».[53] El apego romántico al ser minoritario y la esperanza de devenir minoritario pueden debilitar la dificultad de la existencia en las fronteras. Los textos culturales producidos por las hijas de «inmigrantes» de segunda generación parecen suscitar una fascinación particular. Esto tiene lugar, por supuesto, en un momento en el que la propia moda, en el mundo de la música, los medios de comunicación y la ropa, ha tomado la imagen del «paki» o árabe

---

51 Citado en bell hooks, *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*, *op. cit.*, p. 125.

52 Michelle Wallace citada en A. DuCille, «The Occult of True Black Womanhood. Critical Demeanor and Black Feminist Studies», *op. cit.*, p. 234.

53 C. Kaplan, «The Politics of Location as Transnational Feminist Practice», *op. cit.*, p. 144; Norma Alarcón, «Traddutora, Traditora. A Paradigmatic Figure of Chicano Feminism», en *Cultural Critique*, núm. 13, Otoño 1989, pp. 86-87; María Lugones, «Playfullness, «World»-Travelling and Loving Perception», en Gloria Anzaldúa (ed.), *Haciendo Caras/Making Face, Making Soul*, San Francisco, Aunt Lute, 1990.

sucio, de olor pestilente y atado a la tradición, para trocarla en el objeto de deseo de la segunda generación, híbrido, en la onda, que se viste a la última, combinando elementos heterogéneos, como un bindi, vaqueros y zapatillas de deporte, y cuya perfecta encarnación es la «nena asiática».[54] En el congreso de Amsterdam, se me hizo notar que, si los estudiosos académicos quieren hacer una contribución original a sus campos disciplinarios, les resulta mucho más difícil hacerlo especializándose en la literatura autorizada tradicional, como puede ser, por ejemplo, la obra de Shakespeare o Virginia Woolf. Con estos autores literarios agotados, los textos de autores recién descubiertos representan un camino hacia el reconocimiento académico. Así pues, es posible encontrar nuevos viajes de descubrimiento y un territorio virgen en el conjunto de los textos producidos por mujeres de color. Una vez más, Oriente constituye una carrera.

Observaciones finales

No importa cuán afectuosa y ética sea la búsqueda del «corazón de las tinieblas», debemos mantenernos atentos a las condiciones institucionales que permiten la búsqueda, a aquello a lo que con frecuencia se alude como «condiciones de articulación».[55] En el más evidente de los sentidos, emprendemos los viajes que hacemos leyendo novelas, describiendo grados de explotación capitalista, buscando exilio, equipaje y viaje en la escritura de artículos, llevando la obra de poetas negras hacia nuevos destinos y escribiendo artículos, como éste, que critican ante todo la propia búsqueda, porque podemos, porque tenemos a nuestra disposición el capital cultural y los mecanismos institucionales necesarios para ello, por muy mínimos que éstos puedan ser. Este artículo es un llamamiento a empujar la política de la localización y la reflexividad en la investigación aún más allá. Es preciso poner en cuestión los modos en los que los estudiosos académicos conquistan para sí una posición de sujeto a través de construcciones melodramáticas de la mujer subalterna, en el caso de la figura de la mujer sudasiática, encerrándola, sin duda inconscientemente y aun sin dejarla por completo silenciada, como a la figura subalterna de Spivak,[56] entre

---

54 Virinder S. Kalra y John Hutnyk, «Brimful of Agitation, Authenticity and Appropriation. Madonna's «Asian Kool»», *Postcolonial Studies*, núm. 1 (3), 1998, pp. 339-356; Sanjay Sharma, John Hutnyk y Ashwani Sharma (eds.), *Dis-Orienting Rhythms. The Politics of the New Asian Dance Music*, Londres, Sage, 1996; Nirmal Puwar, «Multi-Cultural Fashion... Stirrings of Another Sense of Aesthetics and Memory», *Feminist Review*, núm. 71, 2002, pp. 63-87.

55 Elspeth Probyn, *Sexing the Self. Gendered Positions in Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1993.

56 G. C. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», *op. cit.*, p. 295.

la condición de víctima, la lucha heroica y la glorificación romántica. Ahora que hemos logrado sustituir las imágenes negativas por otras positivas y honrosas,[57] no sólo debemos pensar sobre las formas limitadas de construcción de las subjetividades de los Otros, sino también hacer una pausa y pensar sobre las posiciones de sujeto que los estudiosos académicos producen para sí, quizás inconscientemente, a través de sus propias creaciones. En definitiva, es preciso que nos preguntemos: ¿qué creemos que estamos haciendo cuando inspeccionamos, problematizamos y reconocemos la fuerza de trabajo y los textos culturales de las mujeres de color? Y, aunque puede que busquemos responsabilidad ética para con el subalterno, estableciendo una relación personal afectuosa en la que desaprender sistemáticamente nuestros privilegios,[58] de manera que «hablemos a» y no «de»,[59] no debemos rehuir la siguiente pregunta, punzante e incómoda: ante todo ¿por qué esa búsqueda por parte de los estudiosos académicos de una relación ética con el subalterno? Si tienen la esperanza de transformar, salvar o proteger, como tantos de ellos hacen de un modo u otro, deben demoler en primer lugar «[...] la ilusión de que, a través del discurso privilegiado, se está ayudando a salvar a los condenados de la tierra».[60]

Por lo que me toca, me embarqué en este viaje porque cuando como estudiante, profesora e investigadora, tomé las imágenes académicas de las mujeres sudasiáticas en Gran Bretaña para mirarme a mí misma a través de ellas, así como a mi hermana, mis cuñadas, sobrinas, madre y vecinas, descubrí que todas «nosotras» nos quedábamos prácticamente fuera de la foto. Cabía encontrar visos de reconocimiento en las turbias aguas de la representación, pero de lo que vi, demasiadas cosas estaban sesgadas y eran unidimensionales. El hecho es que la figura de la mujer sudasiática está encajonada entre el voyeurismo de lo fabulosamente exótico y un «paradigma del rescate»[61] sustentado sobre «motivos salvíficos»[62] que se repiten y reformulan en una miríada de contextos, incluidos los del «turismo revolucionario» y la «glorificación del testimonio»[63] que es posible encontrar en el feminismo.

---

57 Kobena Mercer, «Reading Racial Fetishism», en Kobena Mercer (ed.), *Welcome to the Jungle*, Londres, Routledge, 1994; S. Hall, «The Spectacle of the «Other»», *op. cit.*

58 G. C. Spivak en Donna Landry y Gerald MacLean (eds.), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, Londres, Routledge, 1995.

59 Trinh T. Minh-ha, *Women, Native, Other. Writing Post Coloniality and Feminism*, Indianapolis (IN), Indiana University Press, 1989.

60 R. Chow, *Writing Diaspora*, *op. cit.*, p. 119.

61 R. S. Rajan, *Real and Imagined Women. Gender, Culture and Postcolonialism*, *op. cit.*, p. 6.

62 R. Chow, *Writing Diaspora*, *op. cit.*, p. 3.

63 Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Londres, Routledge, 1993.

Mientras que mi madre y mis cuñadas o hermanas, por ejemplo, son en gran parte como las mujeres chinas que perturbaron a Kristeva con su indiferencia hacia lo que ella pensaba y veía,[64] yo, probablemente porque participo de la creación del espacio académico, he descubierto que es un absoluto imperativo para mi propio sentido del ser que me ocupe de las construcciones y poses que revolotean alrededor de mí. A medida que las minorías étnicas «nativas» acceden al mundo académico, éste va descubriendo con cierta incomodidad que los y las «nativas» ya no se quedan en los «marcos» melodramáticos en los que había venido conociéndolos durante años de investigación erudita.[65] Desde la posición de una «nativa» que reside en el mundo académico, con todo el capital cultural, económico y simbólico que encarno,[66] espero estar sumándome a esta disrupción —ojalá sin caer en los delirios de la «autosubalternización»[67] o de hablar de impotencia desde una posición de poder sin un «cuestionamiento epistemológico de lo que hace posible que esté hablando».[68] Desde ese lugar, rastreo la naturaleza problemática de la tarea académica de búsqueda del Otro, no sólo desde el punto de vista de los marcos utilizados, sino también de la objetualización que la propia búsqueda acarrea. Esto incluye hasta esas reformulaciones actuales que han ido más allá de los límites de la dicotomía modernidad-tradición y se expresan en las lenguas de la contradicción y lo híbrido. Por más que, ante la omisión, la tarea de resurrección se haga imperiosa, las brechas y silencios son también constitutivos de las imágenes contaminadas, imágenes étnicas híbridas, que intentan hoy sustituir las dicotomías bueno/malo, heroína/víctima. Y, en todo caso, a la vez que nos embarcamos en este proceso, tal y como hacen muchos de los artículos que vienen a continuación, debemos constatar la necesidad de convertir el mundo académico en objeto de estudio, sin dejarnos llevar por el insaciable deseo académico de testimonios, en sus géneros actuales, caracterizados por el desorden y el tono amortiguado.

---

64 Tratado en R. Chow, *Writing Diaspora*, *op. cit.*, p. 31.

65 *Ibidem*, p. 28.

66 Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power. The Economy of Linguistic Exchanges*, Cambridge, Polity, 1992.

67 R. Chow, *Writing Diaspora*, *op. cit.*, p. 6.

68 E. Probyn, *Sexing the Self. Gendered Positions in Cultural Studies*, *op. cit.*, p. 80.

9. La condición postcolonial.
Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global

Sandro Mezzadra y Federico Rahola

¿Una atmósfera global?

Nuestra época parece totalmente incapaz de dotarse de una definición afirmativa. Es una época «post»: postmoderna, posthistórica, postfordista y, conforme a una cantinela incluso cansina, postcolonial. El único marco posible para aprehender el presente parece ser una transición que nunca llega a su término. A primera vista, el discurso postcolonial no parece sino reflejar semejante trance. Dejando de lado por el momento el clamor en torno a la pregunta de «qué significado tiene el "post" de "postcolonial"» y analizando la interpretación más generalizada de este término en el debate teórico y en el discurso público globales, no hay grandes motivos de entusiasmo. Parece que la era de los códigos binarios, definida tan magistralmente por Fanon, aquella que organizaba el espacio, el tiempo y la experiencia de las colonias, ha venido seguida de una época en la que todo está enredado o «hibridado». Parece que estamos siendo testigos de la inversión del movimiento descrito por Max Weber en las últimas y memorables páginas de la *Ética protestante*: muchos dicen que la «jaula de hierro» del despotismo colonial se ha convertido en un «manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo».[1] Se dice que un conjunto de desplazamientos ha transformado el mundo en un plano de inmanencia absoluta, cruzado por sujetos nómadas entregados, al filo de la ironía, a la composición de identidades

1 Chard Baxter citado en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de Jorge Pérez Navarro, Barcelona, Orbis, 1985, p. 258. El reciente libro de Rey Chow, *The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism* ofrece un original punto de vista para releer la obra clásica de Weber en el contexto postcolonial, en particular en relación con la ubicuidad del discurso étnico en el tiempo presente.

cambiantes: en un momento extrayendo fragmentos de los almacenes ahora en desuso de los antiguos emporios coloniales; al momento siguiente alimentándose de las memorias de las luchas anticoloniales. De modo que la criollización está en camino de convertirse en una atmósfera global, promovida tanto por las grandes corporaciones como por las culturas juveniles; adoptada tanto por sastres como por arquitectos y menús de restaurante.

¿Nos enfrentamos, pues, a una forma más de «pensamiento débil»? En los estudios postcoloniales, que, tras haber tenido una extraordinaria circulación en la década de 1990 en el mundo anglosajón, empiezan ahora a filtrarse poco a poco en la Europa continental, ¿descubrimos la enésima variante de la apología del presente? Ésta es la sospecha que vemos expresada, entre otras, en las tres críticas, bastante severas, dirigidas a la categoría de lo postcolonial. En la primera, Arif Dirlik, en particular [en *The Postcolonial Aura* (El aura postcolonial), así como en *Postmodernity's Histories* (Historias de postmodernidad)],[2] ha sostenido que los estudios postcoloniales promueven una verdadera disolución de la historia, de sus estratificaciones y su opacidad, desembocando en una especie de presente postmoderno eterno, trivializando las cesuras revolucionarias del pasado y decretando la imposibilidad de la revolución en el futuro. En segundo lugar, y de un modo más refinado, Michael Hardt y Toni Negri se han detenido en su libro *Empire* [Imperio] en torno al hecho de que lo que muchos teóricos postcoloniales ensalzan como una experiencia de liberación, en concreto, el hibridismo y la criollización, en realidad señala el terreno sobre el que actúan los *dispositifs* [dispositivos] o aparatos contemporáneos de dominación y explotación. En tercer lugar, Slavoj Zizek [por ejemplo en *Revolution at the Gates* (La revolución a las puertas)], cuya posición ha corroborado recientemente los argumentos esgrimidos por Peter Hallward en su obra de gran alcance *Absolutely Postcolonial* [Absolutamente postcolonial], ha identificado en el postcolonialismo —que entiende como la mera proyección global del multiculturalismo— el funcionamiento de una lógica que cabría llamar de *indiferencia*. En los estudios postcoloniales, al «otro» no se le concede el derecho a una narración en primera persona sin haberle desprovisto previamente de la herida constitutiva, una herida que no cabe suturar a través del reconocimiento, sino sólo por medio de la conquista «leninizadora» de la dimensión partidaria de la verdad.

Desde luego que cada estudio postcolonial debería ser evaluado en virtud de sus propios méritos. No cabe duda de que no faltarán autores y corrientes teóricas que confirmen, junto con la validez de estas críticas, las

---

2 Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura*, Boulder, Westview Press, 1997 y *Postmodernity's Histories. The Past as Legacy and Project*, Lanham, Rowman&Littlefield, 2000.

líneas que esbozamos al comienzo de estas notas. Pero las cosas cambian, como sostendremos, si nos tomamos en serio la *condición postcolonial*, distinguiéndola (por lo menos para empezar) del postcolonialismo y considerando este último como un archivo foucaultiano en el que se depositan las imágenes, los conceptos y las palabras, permitiendo una reconstrucción crítica de los contornos de nuestro presente. Es posible entonces aceptar, por lo menos en parte, la sustancia de las críticas que hemos mencionado y, no obstante, insistir en la oportunidad de dar al término «postcolonial» un papel clave en el vocabulario del pensamiento crítico.

Lo que llegados a este punto se torna crucial es la propia pregunta relativa al «significado del "post" de "postcolonial"». Merece la pena exponer directamente (y en líneas algo generales) nuestra tesis. El tiempo postcolonial es aquél en el que la experiencia colonial parece estar, *de manera simultánea*, consignada al pasado *y*, precisamente debido a las modalidades en las que se produce esta «superación», instalada en el centro de la experiencia social contemporánea —con toda la carga de dominación, pero también con toda la capacidad de insubordinación, que distingue esta experiencia. La reclusión, que es la verdadera clave «epistémica» del proyecto de explotación colonial de Occidente[3] y de la resistencia contra él, ya no organiza una cartografía capaz de distinguir inequívocamente la metrópolis de las colonias, puesto que éstas estallan y se recomponen continuamente a escala global. Lo que sugiere esta categoría de lo postcolonial es que la unidad del mundo, el objetivo de tantos proyectos «cosmopolitas», ha acabado por hacerse realidad bajo formas ambivalentes. Por un lado, estas formas configuran el horizonte material dentro del cual la identidad individual tiende a inscribirse;[4] por otro, no ofrecen ninguna garantía de que esta identidad no sea el escenario en el que se agote la capacidad de emancipación de un discurso político expresado en la lengua de lo universal, finalmente engullido por la objetividad espectral de la mercancía y el dinero.

---

3 Por ejemplo, tanto Edward W. Said, *Cultura e imperialismo*, trad. de Nora Castelli, Barcelona, Anagrama, 1996, como Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Princeton, Princeton UP, 1994, subrayan este punto.

4 Tal y como subraya Etienne Balibar en *La crainte des masses* (París, Galilée, 1997), hoy en día experimentamos directamente el surgimiento de un nuevo concepto de *mundo*, donde, por primera vez en la historia, la «humanidad», en lugar de un ideal abstracto, se presenta como «la condición de existencia de los individuos» (p. 430).

Descentrar lo global

Empecemos por esa relación con la historia que, en opinión de muchos críticos, representa uno de los talones de Aquiles del postcolonialismo.[5] Desde nuestra perspectiva, dentro del amplio laboratorio de los estudios postcoloniales, la historiografía —tal y como aparece desarrollada en el trabajo colectivo de los Estudios de la Subalternidad— ha desempeñado un papel fundamental a la hora de sacar a la luz el lazo indisoluble entre anticolonialismo y postcolonialismo. El estudio de gran influencia de Robert Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction* [Postcolonialismo. Una introducción histórica], se ocupa de este lazo. Ante todo, Young nos faculta para releer algunos clásicos del pensamiento anticolonial fuera de la manida retórica del tercermundismo. Esto nos permite reconocer, en estos textos, los rastros embrionarios de una conciencia de hasta qué punto, a lo largo de todo el siglo XX, la dialéctica entre colonialismo y anticolonialismo ha roto con los límites tradicionales a los que se la había relegado en los cuatro siglos anteriores. *Black Atlantic* [El Atlántico negro], de Paul Gilroy, nos brinda por su parte un brillante ejemplo de este tipo de actitud descentrada y vigorosa, haciendo hincapié en la dimensión diaspórica y ya global de la «doble conciencia» negra, en el lapso de tiempo de la modernidad.

Con toda seguridad, un claro indicio de este hecho es la certidumbre con la que, en 1955, Aimé Césaire reivindicaba que se considerase el fascismo como una forma de colonialismo que estaba infestando Europa una vez que los territorios en el exterior parecían estar agotándose, totalmente saturados. Pero, tal y como ha señalado en fecha reciente Robin D. G. Kelley en *Freedom Dreams* [Sueños de libertad], Césaire dio un paso más allá al sugerir que el verdadero «tabú» clausurado por el fascismo nazi consistió en el propio hecho de aplicar directamente a sujetos europeos blancos lo que sólo era concebible en el mundo colonial.[6]

---

5 Sin duda, Airf Dirlik no es el único en sostener este argumento. Por el contrario, han desarrollado fuertes críticas de este tipo de disolución del tiempo histórico Anne McClintock («The Myth of Progress. Pitfalls of the Term Post-Colonialism», *Social Text*, núm. 31/32, 1992, pp. 84-97) y Ella Shohat («Notes on the Postcolonial», *Social Text*, núm. 31/32, 1992, pp. 99-113; ed cast.: «Notas sobre lo postcolonial», en este mismo volumen) entre otras. Con una vena aún más crítica, *Beyond Postcolonial Theory*, de San Juan Jr., inspirándose en Ahmad, ve en la suspensión del tiempo sugerida por la teoría postcolonial la negación misma de la historia.

6 Robin D. G. Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Boston, Beacon Press, 2002, p. 175. Merece la pena citar extensamente las palabras de Césaire: «Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo *habita*, que Hitler es su *demonio*, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, *el crimen contra el hombre*, no es *la humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de India y a los negros de África», Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Cuestiones de Antagonismo (Akal), 2006, p. 15.

Lo que se desprende de esta línea de razonamiento, que W. E. B. Du Bois había estado anticipando poco después del final de la guerra en su *The Modern World and Africa* [El mundo moderno y África],[7] es la siniestra valencia del postcolonialismo. En el momento mismo en que los *dispositifs* de dominación, en un origen fraguados en el contexto de la experiencia colonial, se infiltran en los espacios metropolitanos, nos encontramos ya, de algún modo, en una época postcolonial.

Esta transición (este movimiento de hibridación, que no puede calificarse en ningún sentido de emancipatorio) es parte integrante del colonialismo moderno. En un artículo escrito en 1979, Carlo Ginzburg sacó a la luz, de forma magistral, este movimiento de hibridación con respecto al origen bengalí de la toma de huellas dactilares.[8] Pero, en este caso, la frontera entre ciudades metropolitanas y colonias se cruzaba para controlar con más eficacia una frontera interna fundamental —aquélla, tan bien investigada por Louis Chevalier en su estudio sobre París en la segunda mitad del siglo XIX, entre las «clases trabajadoras» y las «clases peligrosas». Esto es un poco como el ejemplo de la ametralladora, que, tras haber dado una demostración letal de su potencial destructor durante la Guerra Civil estadounidense, se prohibió en las guerras que tenían lugar en «Occidente», adoptando sin embargo un papel central en la pelea por África; esto, por supuesto, no impidió que fuera utilizada sin tregua en Estados Unidos para reprimir las huelgas de finales del siglo XIX y en las últimas batallas contra los pueblos indígenas.[9] Por último, cuando esa misma arma fue empleada en los campos de batalla durante la Gran Guerra, produjo un salto cualitativo decisivo: la «guerra total» practicada ya por los europeos en las campañas coloniales empezó entonces a expandirse por todo el continente. No mucho más tarde, otro *dispositif* típicamente colonial, el campo de concentración, estamparía el sello de la catástrofe sobre este movimiento de desplazamiento.[10]

---

7 Du Bois escribió: «No hubo atrocidad nazi (campos de concentración, mutilaciones y asesinatos sistemáticos, deshonra de mujeres o espantosa blasfemia de la infancia) que la civilización cristiana de Europa no hubiera estado practicando contra la gente de color en todas las partes del mundo en nombre y en defensa de una Raza Superior nacida para gobernar el mundo». William Edward Burghardt Du Bois, *The Modern World and Africa* (1946), edición ampliada con nuevos textos sobre África de W. E. B. Du Bois, 1955-1961, Nueva York, International Publishers, 1992, p. 23.

8 Carlo Ginzburg, «Spie. Radici di un paradigma indiziario» (1979), en *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Turín, Einaudi, 1986, pp. 158-209. Véase también Christian Parenti, *The Soft Cage in America from Slave Passes to the War on Terror*, Nueva York, Basic Books, 2003: «La toma de huellas dactilares migró literalmente de la periferia colonial al centro económico. En Estados Unidos, las primeras poblaciones a las que se les recogieron las huellas dactilares de forma masiva fueron reclusos, pequeños delincuentes, soldados y pueblos indígenas» (p. 49).

9 Dan Diner, *Das Jahrhundert verstehen. universal historische Deutung, Munich, Luchterhand, 1999, capítulo I.*

10 Federico Rahola, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Verona, Ombre corte, 2003.

Así pues, las palabras de Césaire nos permiten especificar otro aspecto decisivo de la época histórica postcolonial, un aspecto caracterizado por el rebasamiento de las lógicas típicamente coloniales de dominación de los propios espacios en los que se originaron, hasta el punto de afectar a la «ciudad metropolitana». Estamos hablando de un movimiento que no se ha agotado en absoluto y que sigue produciendo efectos más o menos catastróficos en las modalidades de gobierno, la valorización de la mano de obra migrante y la reorganización de las funciones de control de las ciudadanías autóctonas de «Occidente». Pero ésta no es sino una de las aportaciones, quizás ni siquiera la más importante, que el postcolonialismo puede ofrecer a la definición de una genealogía de nuestro presente, una vez que se ha subrayado el lazo que lo conecta con el anticolonialismo. La otra aportación consiste en poner de relieve el carácter irreversible de la ruptura radical operada por las luchas anticoloniales, con su dimensión inmediatamente global, en la historia contemporánea. Estas luchas son las que, a pesar de las rotundas derrotas experimentadas por prácticamente todos los regímenes políticos que engendraron, califican los tiempos en que vivimos como postcoloniales. Lo hacen en la medida en que han desarticulado, de una vez por todas, la idea de que el tiempo y el espacio de las colonias son cualitativamente «otros» con respecto a los de la ciudad metropolitana.

En una página memorable de *Los condenados de la tierra*, Fanon hablaba en 1961 del «descubrimiento de la igualdad» como motor de la insurrección anticolonial. Se trata de una metáfora espléndida para el aspecto subjetivo de una serie de procesos que han construido materialmente, e imaginado, la unidad del mundo, trastocando el «mundo compartimentado» del colonialismo en el periodo anterior a la extensión de la hegemonía de la «globalización neoliberal». Desde nuestro punto de vista, sólo se puede hablar de una condición postcolonial si se apuesta por la persistencia, por el trabajo subterráneo, de este descubrimiento sobre la textura de la globalización contemporánea. En otro lugar, hemos defendido que los movimientos migratorios portan señales ambivalentes de este descubrimiento.[11] Estamos seguros de que sería posible demostrar que el descubrimiento de la igualdad sigue alimentando el nuevo tipo de movimientos sociales en lo que solía definirse como «Tercer Mundo»: movimientos que, aunque vinculados con las luchas anticoloniales, son capaces de situarse conscientemente más allá del horizonte de la derrota histórica sostenida por los regímenes nacidos de aquellas luchas.

---

11 Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre Corte, 2001, capítulo IV [ed. cast.: *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid, Traficantes de sueños, 2005].

Los estudios postcoloniales que nos interesan (los que concuerdan con la postura que estamos delineando) son los que nos permiten volver a estudiar, en la época de la globalización, a Fanon, Lumumba, C. L. R. James y la tradición del «marxismo negro». Desde luego que no para encontrar allí modelos acabados de teoría y acción políticas, sino para identificar, en el fracaso de los proyectos a los que se vincularon sus nombres, el sentido de una historia oculta, borrada por la «historia de los ganadores». En su interminable confrontación con Walter Benjamin, Theodor Adorno subrayó en una ocasión que el conocimiento de la historia debe ir más allá de «la desdichada linealidad de la sucesión de victoria y derrota» y abordar «lo que no ha intervenido en esta dinámica, quedando al borde del camino».[12] Precisamente esto, los «materiales de deshecho y los puntos ciegos»,[13] proporcionan el legado que en la actualidad tenemos que recuperar en los proyectos anticoloniales.

Sobre la transición

Y, sin embargo, la pregunta persiste: ¿por qué seguimos tan obsesionados con la época de las colonias? ¿Se debe a que la superación de esta época alude a un *fait accompli* [hecho consumado] y, a la vez, a una transición que en realidad es imposible? Los elementos de continuidad entre el colonialismo y el presente parecen indiscutibles. «Sangrienta batalla en Afganistán»: el error sugiere que no se trata de un titular de cualquier periódico actual; es una cita de las primeras páginas de Moby Dick, de Herman Melville, publicada en 1851. Este tipo de inmediatez a la hora de analizar la relación entre colonialismo y presente corre, sin embargo, el riesgo de llevarnos por un camino equivocado. Por ejemplo, resulta evidente el modo perentorio en que el colonialismo ha dibujado materialmente las fronteras de la geografía moderna. Se trata de una geografía inaugurada en el siglo XVI, que proyectó en todo el mundo, primero, los lineamentos de Europa y, en segundo lugar, los de «Occidente»; una geografía que tal vez encuentre su expresión más acabada (en el lenguaje de Hegel, que tal vez realice su concepto) en las fronteras de África dibujadas en Berlín con «regla y compás» en 1885.

12 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951), Gesammelte Schriften IV, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980, p. 170 [ed. cast.: *Mínima moralia*, trad. de Joaquín Camorro, Madrid, Taurus, 1998, p. 151].

13 *Ibidem*.

Reconocer la acción ampliada de esas fronteras es indispensable para entender las raíces de muchas de las tensiones y fallas que pesan sobre el presente. Por un lado, contribuye a una explicación de la propia derrota sufrida por los movimientos anticoloniales, en la medida en que la imaginación política de estos movimientos se vio obligada a desarrollarse dentro del registro del discurso colonial, derivando de él la forma de la nación e interiorizando sus fronteras, tal y como ha demostrado con tanta elocuencia Partha Chatterjee en su *Nationalist Thought and the Colonial World* [El pensamiento nacionalista y el mundo colonial].[14] Por otro lado, si examinamos los conflictos más significativos y dramáticos de los últimos años, desde la ocupación de Iraq hasta las guerras «locales», todos definidos en términos estrictamente «étnicos» (Ruanda y Timor Oriental, Sri Lanka y Sierra Leona), la matriz generadora colonial parece evidente y, en cierto sentido, indiscutible.

Sin embargo, no podemos dejar escapar el hecho de que esta interpretación de los conflictos actuales, precisamente debido a su insistencia en su carácter «étnico», acaba funcionando como imagen especular que reestablece la legitimidad de aquella vieja fórmula, *hic sunt leones* [aquí hay leones], que señalaba en los mapas de la edad moderna los territorios de la barbarie. En otras palabras, atribuyendo, una vez más y de manera exclusiva, la responsabilidad de las masacres y los genocidios del presente al colonialismo francés o al imperialismo británico, lo que se pone en el centro como único protagonista es la subjetividad imperial, eliminando de este modo toda posibilidad de acción por parte de los «subalternos». La imagen de los conflictos contemporáneos que nosotros sugerimos, una imagen mucho más productiva políticamente, a la vez que da el justo relieve a la absoluta persistencia de hilos «verticales» de dominación y de explotación, subraya el papel ambivalente desempeñado por el fracaso de un conjunto de proyectos reales, promulgados históricamente, que aspiraban a la liberación de estas mismas formas de dominación y explotación.

De hecho, la sensación es que, al postular, de nuevo, una lógica de absoluta continuidad, acabamos validando y perpetuando un mecanismo «redentor», ya sea de autoabsolución (en el caso del sujeto subalterno), ya sea de mera supresión (en el caso del sujeto «occidental»): supresión en la medida en que esta lógica prescinde de las luchas anticoloniales como mero inconveniente (claramente positivo pero en realidad irrelevante) en el hilo linear e ininterrumpido de la historia de dominación y explotación, al igual que priva al sujeto colonizado insurgente, al subalterno rebelde, de toda forma posible de acción o de toda posibilidad de intervención directa en la

14 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*, Londres, Zed Press, 1986.

historia; autoabsolución en la medida en que elimina de la historia toda responsabilidad directa que no esté identificada con el Occidente colonial y, de este modo también, todo acto revolucionario que no pertenezca a Occidente, es decir, no sólo transfiere toda responsabilidad, sino que asimismo —y sobre todo— desplaza la acción del sujeto colonizado al eterno Sujeto (neo)colonial.

Dentro de esta perspectiva, el presente se ve inexorablemente succionado hacia el vórtice del pasado colonial, como re-presentación de éste (neocolonialismo) o como variación sobre él que se polariza geográficamente en las fronteras que dividen los primeros, segundos, terceros y cuartos mundos. El potencial de lo «post» cede necesariamente a la lógica de hierro del «otra vez», que se repite en el «neocolonialismo», tal y como aseveraba Nkrumah inmediatamente después de la independencia de Ghana.[15] Este potencial se derrite como la nieve bajo el sol ante la persistencia del «subdesarrollo» y la «dependencia» que ata a cada Sur del mundo a su Norte respectivo.

Irónicamente, categorías como las de «neocolonialismo», «subdesarrollo», «intercambio desigual» y «dependencia», más allá de la utilidad descriptiva que puedan tener en referencia a casos específicos, acaban estando al servicio de una retórica política como la que empleaba el Congreso Nacional Africano al final del *apartheid*. Tapan los efectos sociales devastadores de las políticas «neoliberales» impulsadas por los gobiernos sudafricanos en los últimos años en nombre de la ineluctabilidad y la deseabilidad del «desarrollo» y tienden a estigmatizar las extraordinarias luchas contra estas mismas políticas, tildándolas de «reaccionarias», cuando en verdad constituyen un ejemplo paradigmático de lo que P. Chatterjee denominó recientemente «la política de los gobernados», a la vez que mostraba su total irreductibilidad con respecto a los procesos de gubernamentalidad.[16]

---

15 Analizando el libro de Kwame Nkrumah, *Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism*, Londres, Panaf, 1965 [ed. cast.: *Neocolonialismo. Última etapa del imperialismo*, México, Siglo XXI, 1965], Robert J. C. Young señala con acierto en su *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford y Malden, Blackwell, 2001, que «su énfasis en la continuidad del dominio neocolonial tiene la desventaja de sugerir una impotencia y una pasividad que subestima lo que se ha conseguido desde la independencia, incluidos los propios movimientos por la independencia, perpetuando los estereotipos de indefensión, aunque haya una solidaridad implícita, y reforzando los supuestos de la hegemonía occidental al retratar al Tercer Mundo como su víctima eterna y homogénea [...]. El neocolonialismo, como concepto, es tan desempoderador como las condiciones que describe. La supresión de las posibilidades de acción es también un problema de teorías más recientes de un poder que actúa a través de la explotación económica» (pp. 48-49).

16 Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004. Ashwin Desai describió con gran elocuencia esta «política de los gobernados» en *We Are the Poors. Community Struggles in Post-Apartheid South Africa*, Nueva York, Monthly Review, 2002.

En términos más generales, a las objeciones por lo demás minuciosas basadas en la supuesta imposibilidad de un «post»-colonialismo, es posible replicar que proceder de esta manera significa acabar dilapidando la herencia y continuidad del anticolonialismo en su totalidad y, con ello, el sentido profundo de su fracaso, de su «laguna» y, siguiendo la interpretación que hace Eric Santner de la *Tesis sobre la Filosofía de la Historia* de Walter Benjamin, su carácter de «síntoma que insiste» en el presente.[17] De este modo, se «cose nuevamente» (se sutura) la discontinuidad poderosa, radical y subversiva que introdujeron las luchas anticoloniales, haciendo añicos ese tiempo «homogéneo y vacío» que Benjamin indicaba como dimensión constitutiva del discurso histórico de Occidente (y de lo colonial).

Por este motivo, hablar de lo postcolonial es especificar el tiempo que llega problemáticamente «después» de las colonias, después de esa geografía no resuelta que surgió en Berlín en 1885; significa sacar a la luz la imposibilidad de esa trinchera formada sobre el papel, la aparición de ese territorio sobre el mapa, sin negar una sola gota de la sangre que se vertió y que se sigue vertiendo a causa de ese mapa. Al mismo tiempo, nos invita a reconsiderar la complejidad de un mundo que, gracias sobre todo a las luchas anticoloniales, se ha hecho verdaderamente uno y cuya unidad sigue estando atravesada por el espacio subversivo de diferencias así como por una profunda desigualdad, por desequilibrios flagrantes y por una explotación incesante.

Diferencias postcoloniales

Este énfasis en la dimensión directamente política de las diferencias permite al postcolonialismo reconsiderar de manera crítica gran parte de los presupuestos ligados al campo de la política de la identidad. La cuestión en juego es ante todo la conexión entre la experiencia colonial y la conceptualización de la diferencia. En pocas palabras, es evidente que, bajo el colonialismo, las trayectorias de diferencia (material, política y cultural) tomaron

17 «Los síntomas no sólo registran pasados intentos revolucionarios fallidos sino, de forma más modesta, momentos en los que no respondemos a los llamamientos a la acción o incluso a la empatía en nombre de aquellos cuyo sufrimiento pertenece de algún modo a la forma de vida de la que somos parte. Ocupan el lugar de algo que está ahí, que insiste en nuestra vida, aunque nunca haya alcanzado plena consistencia ontológica. Los síntomas son, pues, en cierto sentido, los archivos virtuales de los vacíos, o tal vez de las mejores defensas contra los vacíos, que persisten en la experiencia histórica» (E. Santner, *Miracles Happen*, citado en Slavoj Zizek, *Revolution at the Gates*, Londres, Verso, 2002).

una desviación irrevocable —es decir, se vieron obligadas a representar su papel a partir de un guión violentamente común. Dando la vuelta al problema, podemos afirmar que es sencillamente imposible concebir la modernidad —su discurso sobre la diferencia y todas las herramientas conceptuales que adoptó para definir, enmarcar y «medir» su significado— sin hacer referencia a la violencia originaria, constitutiva, de las colonias. George Balandier, el antropólogo francés que encontró eco al otro lado del Canal de la Mancha, en Leach, en Gluckman y entre los antropólogos de la Escuela de Manchester, quiso decir nada más y nada menos que esto cuando, en su *Political Anthropology* [Antropología política],[18] definió la «situación colonial» a finales de la década de 1960 como el contexto, *tout court*, del discurso etnoantropológico. Además, todos los intentos de trazar una genealogía de las categorías a través de las cuales el discurso sobre la diferencia se fija en la ciencia —raza, etnicidad, cultura— conducen a este origen absoluto. La aportación de los estudios postcoloniales parece ser central para este ejercicio genealógico, que se inspira en la obra de Foucault sobre la *episteme* moderna, aunque compensa algunas de sus lagunas —lagunas que son menos inocentes de lo que parece a primera vista.[19]

Fanon y Malcolm X, y Du Bois antes que ellos, afirmaron la imposibilidad de pensar la «raza» fuera del marco histórico concreto de la experiencia de dominación colonial —explorando los efectos devastadores, la verdadera esquizofrenia, inducida por el mero hecho de verse representado como un «problema», obligado a verse a través de los «ojos» de otro: «¿Qué te parece ser un problema?» Desarrollando esta línea de pensamiento, Edward Said y Valentin Mudimbe destacaron los regímenes de verdad cristalizados en conceptos tales como «Oriente» y «África».[20] Y la obra de Jean-Loup

---

18 George Balandier, *Political Anthropology*, 1969, Nueva York, Vintage Books, 1972 [ed. cast.: *Antropología política*, Barcelona, Ed. Península, 1969]. En un prefacio escrito en fecha reciente para un volumen francés sobre los estudios postcoloniales, Balandier —más allá de las múltiples precauciones y observaciones críticas— demuestra captar a la perfección la contribución que estos estudios han hecho a la comprensión del presente: «lo postcolonial», escribe, «designa una *situación* que en realidad es la de todos los contemporáneos. Todos nos encontramos, de diferentes maneras, en una situación postcolonial» G. Balandier, *Préface*, en M.-C. Smouts (ed.), *La situation postoloniale*, París, Sciences Po., 2007, p. 24.

19 Probablemente no sea aventurado conjeturar una omisión general en la obra de Michel Foucault respecto al sello colonial como lado oscuro de ese proceso al que este autor llama construcción del sujeto moderno. Partha Chatterjee en su artículo «More on Modes of Power and Peasantry» en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies*, Delhi, Oxford UP, 1983, pp. 311-350] y Gayatri Chakravorty Spivak [por ejemplo en su ensayo fundamental «Can the Subaltern Speak?», en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londres, Macmillan, 1988] han desarrollado de manera brillante esta crítica.

20 Edward W. Said, *Orientalism* (1978), Londres, Penguin, 1995 [ed. cast.: *Orientalismo*, trad. de María Luisa Fuentes, San Lorenzo del Escorial, Ed. Libertarias-Prodhufi, 1990]; Valentin Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana UP, 1988.

Amselle y Elikia M'Bokolo, *Au coeur de l'ethnie* [En el corazón de la etnia],[21] desvelaba los orígenes políticos y gubernamentales de la categoría de «etnicidad» —que es, por no decir más, central para el discurso antropológico—, orígenes ahora ocultos tras la «naturalidad» de un término empleado periódicamente para explicar el carácter, motivos y «necesidades» de muchas tensiones postcoloniales; a su vez, Arjun Appadurai sacó a la luz, en su *Modernity at Large* [La modernidad desbordada],[22] el nexo directo entre los procedimientos de clasificación y los *dispositifs* de explotación, poniéndolos en relación con las estrategias de enumeración del *partage* [división o partición] colonial, a las que ni siquiera el calendario, y por lo tanto la organización social del tiempo, podían considerarse inmunes.

Pero los estudios postcoloniales no se limitan a corroborar una vez más la evidente implicación recíproca entre diferencias y colonialismo. Aunque muchos estudiosos postcoloniales centren sus obras en reescribir las transacciones culturales que entraña el colonialismo, así como en deconstruir la narración dominante de la transición postcolonial, su objeto mismo de análisis les desplaza hacia el «después», hacia el presente «global». Por este motivo, la crítica postcolonial abre el espacio, por lo menos potencialmente, para un intento más complejo de entender los rasgos políticos inmediatos que adoptan las diferencias en el escenario global contemporáneo. Es decir, descifra las estrategias específicas —con frecuencia no deliberadas— que subyacen a las manifestaciones de diferencia. Así pues, por ejemplo, el uso de las categorías de Derrida de *sutura* y *suplemento*, cuya elaboración ha profundizado Gayatri Spivak, nos permite ahondar en las aporías y pliegues que en otro tiempo operaban entre las líneas de los discursos coloniales oficiales, sugiriendo de manera directa el papel constante que éstas desempeñan en el momento presente.

En otras palabras, las ideas de sutura y suplemento atañen a formas y prácticas de la identidad que continúan definiéndose en proceso, a través de una serie de lapsus continuos que siguen la lógica descrita por la figura retórica de la *catacresis*[23] (literalmente, la aplicación a un objeto de un significante que no lo denota de manera exacta y que, por lo tanto, no agota el proceso de

---

21 Jean L. Amselle y Elikia M'Bokolo, *Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, 1985, París, La Découverte&Syros, 1999.

22 Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis y Londres, University of Minessota Press, 1996 [ed. cast.: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, trad. de Gustavo Remedi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001].

23 Literalmente, una metáfora tan común que ya no se percibe como tal y que viene a cubrir una laguna de la lengua, no agotando el proceso de significación, sino ampliándolo y desplazándolo: por ejemplo, las «patas» de la mesa.

significación, sino que más bien lo amplía y desplaza: por ejemplo, las «patas» de una mesa) y que se insinúan en los intersticios de la polarización colonial sin alcanzar una síntesis posible; se trata de una imagen de la identidad y la diferencia que se opone a toda imagen simple e inocente, tanto de *esencialismo* como de *sincretismo*.

No es ninguna coincidencia que la conciencia de la dimensión esencialmente política y basada en un proceso de la diferencia, tanto en sus aspectos materiales como en su construcción discursiva, haya logrado lo que cabe sostener que son sus avances más significativos en el pensamiento crítico sobre el género y en la crítica de la universalidad abstracta nacida en determinadas escuelas del feminismo occidental. En estos casos, la habilidad para «descentrar globalmente» toda lógica binaria y todo discurso potencialmente absolutista o «absolutizador» confiere al pensamiento feminista postcolonial una inflexión política transversal que problematiza y enriquece el discurso sobre la diferencia, tanto en el feminismo como en el postcolonialismo. Las obras de Chandra Talpade Mohanty, Anja Loomba[24] y otras feministas postcoloniales han estado dirigidas específicamente contra el mito de la «mujer del Tercer Mundo», paradigma estático de la opresión que ha ocupado un papel central en el nacionalismo anticolonial y en gran parte del feminismo occidental. En lugar de interpretar las diferencias raciales, de clase, culturales y de género como factores discretos o cuyos efectos son acumulativos, proponen concebir estos elementos como ingredientes que interactúan, produciendo, por lo tanto, formas nuevas e incomparables de segregación y subyugación, así como nuevas prácticas de diferencia y resistencia al patriarcado, el racismo y la explotación. A raíz de esta interacción, la experiencia de género adopta una dimensión y una «voz» irreproducibles y, por ello, acaba suprimida de manera sistemática o representada como inexorablemente ausente. Quizá sea ésta la respuesta implícita a la pregunta a la que Spivak dedicó su intervención crítica contra cierta ingenuidad de los estudios subalternos —«Can the Subaltern Speak?» [¿Pueden hablar los subalternos?]. Este tipo de represión parece ser una constante y caracteriza los debates sobre el *sati* (el autosacrificio ritual de las viudas indias), el velo y la infibulación. Estas prácticas de poder «tradicional» han abierto interminables «diálogos interculturales» —circunscritos casi por entero al seno de espacios «metropolitanos»— en los que, tal y como ha subrayado Lata Mani en su *Contentious Traditions* [Tradiciones en discordia],[25] las mujeres han

---

24 Chandra Tapalde Mohanty, *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham (NC), Duke University Press, 2003; Anja Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*, Londres, Routledge, 1998.

25 Lata Mani, *Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998 [ed. cast.: «Tradiciones en discordia. El debate sobre la *sati* en la India colonial», en Saurabh Dube (ed.), *Pasados pos-coloniales*, México, 1999, pp. 209-251].

sido, en el mejor de los casos, un «emplazamiento», cuando no un mero pretexto; en cualquier caso, nunca han sido los sujetos de este diálogo más que desde el punto de vista de su capacidad para sustraerse al orden del discurso dominante.

Partiendo de estas premisas dinámicas, que están marcadas de raíz por la dominación colonial y por la secuencia de sus efectos —por lo que Gregory Bateson denominó en una ocasión «esquismogénesis», una diferencia producida por diferencia—, la idea de diferencia sugerida por la crítica postcolonial adopta una forma teórica extremadamente rica, determinando lo que consideramos una superación sustancial del discurso relativista moderno y de sus variantes políticas más recientes, en especial las multiculturales. A decir verdad, esta noción de diferencia nos permite evitar la deriva hacia la homologación no sólo, y no principalmente, en términos «normativos», sino también en su aspecto analítico. Contra todo lamento retórico acerca de la «occidentalización» y la «coca-colonización» del mundo, la crítica postcolonial afirma el presente global como una incubadora perpetua de diferencias. Al mismo tiempo, precisamente debido a la constante insistencia en la matriz colonial irreductible de estas diferencias, niega de manera categórica toda autenticidad cultural posible, poniendo en cuestión cualquier reproducción de esta matriz de acuerdo con una lógica que Edward Said y James Clifford definen como la «simetría de la redención».

Ante la rápida propagación del esencialismo en el debate sobre el multiculturalismo (por lo menos en el caso de Italia), la insistencia postcolonial sobre las categorías de criollización, sincretismo e hibridismo llega como un soplo muy necesario de aire fresco. Y, sin embargo, tal y como hemos indicado ya, el campo semántico que estos conceptos constituyen se revela tan sugerente como peligroso. Aquí, las críticas de Hardt y Negri, por un lado, y de Zizek, por otro, dan en el blanco. Como ejemplo de la tendencia a representar, con frecuencia en tonos apologéticos, una diferencia fluctuante, libre de vínculos opresivos y del chantaje de una pertenencia unívoca, ¿no es acaso el hibridismo el elemento implícito o no dicho de la nueva subjetividad tardocapitalista? Y, a la inversa, ¿no se agota el énfasis en la diferencia y en el derecho a narrar en primera persona en la reivindicación de un «derecho a la diferencia» que en realidad nadie quiere negar y al que estamos siempre obligados a volver?

El riesgo es el de una forma de represión que proyecte un plano discursivo imaginario, un plano de memoria, sobre tensiones y luchas reales y, al hacer esto, reproduzca una doble distancia: una temporal, en la medida en que triunfa la contingencia; y una espacial, en la medida en que separa diferencias hipostasiadas. Es decir, la apología postcolonial de la diferencia «mantiene las distancias», ocultando el orden REAL del presente, que está

construido por el dominio de la abstracción real capitalista. En sustancia, ésta es la crítica de Zizek. Representa una acusación directa contra la verdad de las narraciones descentradas a las que se refieren muchos estudios postcoloniales, en especial si tenemos en cuenta la insistencia en las historias locales. El problema que Zizek parece ignorar (y, de hecho, la crítica que Peter Hallward hace al postcolonialismo, desarrollada a partir de la argumentación de Zizek, corre el riesgo de acabar proponiendo, una vez más, al Estado-nación como único horizonte en el que es posible reinscribir las prácticas de emancipación) es que, en general, en las luchas anticoloniales y, de manera específica, en la crítica postcolonial, los envites ya no pueden ser locales y son (no importa si por necesidad o elección) inmediatamente globales de forma inevitable, es decir, necesaria y contradictoriamente universales. Además, aquí no estamos lidiando con una universalidad abstracta, a priori, sino más bien con una universalidad concreta impuesta por la violencia colonial como discurso común de dominación y explotación.

Tras la insistencia en las historias locales, aparecen los contornos de una cuestión más general relativa a la diferencia histórica, a la pluralidad de los tiempos sobre los que la abstracción real del capital ha impuesto su dominio; primero, a través del colonialismo, organizando esos tiempos en una sucesión de etapas, y, a continuación, en el presente postcolonial, sincronizándolos de manera violenta. A decir verdad, la importancia definitiva y decisiva del concepto de postcolonialismo sale a la luz, en nuestra opinión, justamente al considerar la cualidad del tiempo histórico en nuestro presente.

Apropiarse del presente

Desde este punto de vista, es posible lanzar una hipótesis no tan rocambolesca sobre los motivos fundamentales por los que nuestro presente parece inclinado a definirse a través del uso inflacionario del «post». La tesis del filósofo italiano Paolo Virno, desarrollada en su *Il ricordo del presente* [El recuerdo del presente],[26] sobre la situación «posthistórica» como contexto en el que «la propia condición de posibilidad de la Historia se hace visible», ofrece un punto de partida. De acuerdo con Virno, «posthistórica» es aquella situación en la que la tensión entre «potencia» y «acto», que funda la posibilidad del paso cronológico y del orden temporal (es decir, del devenir), deja de operar detrás de los fenómenos y pasa a constituir más bien su marco perceptible.

---

26 P. Virno, *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Turín, Bollati Boringhieri, 1999.

Intentemos interpretar la reflexión de Virno con la ayuda de algunas categorías apuntadas por Reinhart Koselleck,[27] de cuyo análisis de la «modernidad» todo el mundo conoce los términos generales. Para Koselleck, la modernidad se define por una experiencia de aceleración del tiempo que se basa filosóficamente en un gesto original de reducción de la pluralidad de historias tradicionales a la «singularidad colectiva» de la Historia. El vector temporal que resulta de esta reducción adquiere las características de la monodireccionalidad y de la linealidad, en las que se inserta la tensión entre «horizonte de expectativas» y «espacio de experiencia». Esta tensión, en sus aspectos formales, ocupa el mismo lugar que «potencia» y «acto» en la versión de Virno. De acuerdo con Koselleck, esto determina el origen de un movimiento de temporalización de las categorías de la política cuya clave unificadora está constituida por el concepto de «progreso».

La crítica postcolonial interviene específicamente sobre este punto. Por un lado, lo hace con un gesto algo tradicional dirigido hacia el pasado o, más bien, hacia *un* pasado, el de la esclavitud y la violencia muda, no dialéctica, de la dominación colonial. En la medida en que este pasado se resiste a toda posibilidad de compensación en relación con las expectativas, se resiste obstinadamente a quedar relegado al pasado y puebla el presente de fantasmas. Por otro lado, la crítica postcolonial sitia ese mismo presente con una crítica del «historicismo» como la propuesta por Dipesh Chakrabarty en *Provincializing Europe* [Provincializar Europa], centrada específicamente en la posibilidad de ordenar de forma cronológica los estratos de los que está compuesto el tiempo global. En otras palabras, la propia modalidad temporal que el capital está obligado a emplear en la actualidad en la construcción de su historia, esto es, la temporalidad «homogénea y vacía» de Benjamin, saca continuamente a la superficie las historias plurales que éste ha igualado, incorporado y arrollado en su proceso de hacerse mundo.

Considerada desde esta perspectiva, la época del «post» es una época en la que en absoluto puede decirse que la dominación y la explotación hayan desaparecido. Por el contrario, esta época es una época en la que la posibilidad misma de distinguir los lugares privilegiados para la transformación parece haber quedado suspendida (a nuestro juicio, éste es el significado último de la insistencia postcolonial en el *desplazamiento*). A la vez, es una época en la que todo juicio sobre el estatus «atrasado» o «avanzado» de

---

27 De Reinhart Koselleck tienen relevancia aquí tanto *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 [ed. cast.: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Noberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993], como su obra más reciente *Zeitschichten. Studien zür Historik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000 [ed. cast.: *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, trad. de Daniel Innerarity, Barcelona, Paidós, 2001].

una situación determinada se provincializa, en el sentido de que sólo puede encontrar su propio criterio operativo en el presente. No hay ningún modelo de «desarrollo» que quepa considerar normativo.

Fuera de Occidente, hay un trabajo teórico sostenido, al que han contribuido tradiciones intelectuales heterogéneas, centrado en la categoría de transición. Los modelos analíticos que ha interpretado el colonialismo a través de la imagen de la transición al capitalismo han sido derrotados, al igual que aquellos proyectos políticos que, partiendo de las categorías de «intercambio desigual», giraron en torno a las virtudes supuestamente progresistas del «desarrollo», la «ciudadanía» y el «trabajo asalariado». Como resultado de estas derrotas, encontramos una pluralidad de tiempos históricos y, por lo tanto, de formas de dominio y prácticas de liberación que han sido siempre un rasgo estructural del capitalismo fuera de Occidente. Este rasgo se impone ahora a escala global, infiltrándose en el propio espacio que en otro tiempo recibía el calificativo de «metropolitano».

Por consiguiente, la «provincialización de Europa» de la que habla Chakrabarty actúa en sentido doble. En primer lugar, demuestra cuán particular y no generalizable ha sido la experiencia del capitalismo europeo (u occidental), revelando [por tomar prestados los términos utilizados por Yann Moulier Boutang en su fundamental estudio *De l'esclavage au salariat* (De la esclavitud al trabajo asalariado)][28] la importancia de las «formas anómalas» de dominación de la fuerza de trabajo en la constitución del capitalismo histórico como sistema-mundo. En segundo lugar, define Europa (así como «Occidente») como una provincia, en el momento mismo en que parece haberse consumado la «occidentalización del mundo», en la medida en que sus fronteras se tornan porosas a unos códigos coloniales que se filtran en lo que sigue pensándose como «el centro».

Ésta es la imagen del presente que cabe extrapolar de la crítica postcolonial: una época en la que el conjunto de pasados con los que el capitalismo moderno se topó en su camino reaparece de manera desordenada, en una especie de «exposición universal». Aquí, lejos de ser capaces de definir una *tendencia* lineal, esos procesos que Marx describió tan magistralmente, por ejemplo en el capítulo XIV y en el capítulo VI inédito del *Capital*, Libro I, como «subsunción formal» y «subsunción real de la fuerza de trabajo en el capital» se hibridan y coexisten, uno junto a otro. Una vez que la Frontera Colonial ha dejado definitivamente de organizar toda una geografía, prolifera casi por todas partes, reproduciéndose sobre la superficie en apariencia

---

28 Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat. Économie historique du salariat bridé*, París, PUF, 1998 [ed. cast.: *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, trad. de B. Baltza, M. Colina y R. Sánchez, Madrid, Ediciones Akal, 2007].

lisa del presente global: mueve la nueva lógica deslocalizada de la producción; marca brutalmente sociedades enteras que en otro tiempo fueron capaces de liberarse de las cadenas coloniales y ahora se ven obligadas a enfrentarse con los fracasos de las luchas anticoloniales; introduce nuevas diferencias radicales de estatus y nuevas formas de *apartheid* en el Occidente postcolonial; y se fortifica en sentido físico, condenando potencialmente a muerte a todo el que intente atravesarla, cruzando las vallas que separan San Diego y Tijuana o naufragando en el Mar Mediterráneo.

Lo que promulga y traduce el capital occidental es exactamente esta lógica de la diferencia: una lógica que es capaz de hablar el lenguaje del sincretismo (tal y como señalan Zizek, Hardt y Negri) y que está perfectamente preparada incluso para conceder una sincronicidad particular (la del mercado) a las diferentes formas de vida que se extienden por todo el mundo. Éste es el motivo por el que la igualdad sigue sonando como la palabra más provocadora y escandalosa del léxico del capitalismo tardío. Una vez que admitimos que nuevas fronteras y nuevos *dispositifs* funcionan todavía para efectuar diferencias, reconocemos también que, a pesar de todo, esos aparatos se ven una y otra vez derrotados por la capacidad de acción directa de hombres y mujeres que sencillamente los superan. Porque, en el momento presente, la posibilidad de liberación ha dejado de estar asignada, de una vez por todas, al funcionamiento secreto de leyes históricas necesarias y, por el contrario, está plenamente en manos de la praxis de todos aquellos que viven y actúan sobre la tierra, en su multiplicidad irreductible. De este modo, el lenguaje de lo universal (es decir, el lenguaje de la igualdad), que cada día debe ser reinventado como partitura común, se presenta también como un lenguaje híbrido y mezclado. Más allá de toda retórica, este lenguaje forma la única base para la articulación de una política posible de la multitud.


150 X 315,360,000
EUTERPE
traficantes de sueños
mapas